François Varone

El Dios ausente

Reacciones religiosa, atea y creyente

Sal Terrae

Presencia

Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»
35

François Varone

EL DIOS AUSENTE

Reacciones religiosa, atea y creyente

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original francés:
Ce Dieu absent qui fait problème
© 1981 by Les Éditions du Cerf
París
Traducción (de la 4.ª edición, 1986):
Juan José García Valenceja
© 1987 by Editorial Sal Terrae
Guevara, 20
39001 Santander
Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0964-8
Dep. Legal: BI-281-87
Impreso por Gráficas Ibarsusi, S. A.
C.° de Ibarsusi, s/n
48004 Bilbao

Indice

Págs.

PROLOGO de Christian Duquoc 9

INTRODUCCION 11

Primera Parte
RELIGION, ATEISMO Y FE

1. DIOS, ¿UNA PROYECCION DEL HOMBRE? 15
   1. Una ausencia que agarrota la argumentación 15
   2. Cuando todo está carcomido por la sospecha 17
   3. Una ausencia verificada por la experiencia 17
2. RUPTURA ENTRE RELIGION Y FE 21
   1. Un pueblo acorralado: Miqueas 6,1-8 22

      La religión: hacerse valer ante Dios / La fe: Dios hace valer al hombre / La fe: Con Dios, el hombre hace valer al hombre.

   2. Pero existen los serafines: Is 6,1-3 28
   3. El pequeño Zaqueo se hará grande: Lc 19,1-10 29

      Zaqueo perdido / Zaqueo reencontrado y salvado / Zaqueo vivo.

   4. El drama del poder: Mc 2,1 – 3,6 33

      Acto I: los hombres de Dios se oponen (2,1-12) / Acto II: por Dios o por la Ley (2,15-17) / Acto III: los viejos odres reventarán (2,18-22) / Acto IV: el sábado restituido (2,23-28) / Acto V: poder contra poder (3,1-6) / La fe que se ve.

3. EL JUDIO Y EL PAGANO: DOS COMPORTAMIENTOS RELIGIOSOS 41
   1. ¿Irreprochable o «alcanzado»?: Flp 3,4 – 4,1 41

      La inversión total de los valores / Un curso que ya no cambiará.

   2. La religión de la Ley: el judío 44
   3. La religión del rito: el pagano 45
   4. Religión del temor y religión de lo útil 46
   5. Ningún viviente se justifica delante de Dios 47
4. LA CRITICA MODERNA DE LA RELIGION 49
   1. Cada generación tiene su propia ambigüedad religiosa 49
   2. Cuando el hombre se encuentra... 51
   3. ...la religión se pierde 53

Págs.

5. ENSAYO DE UNA TIPOLOGIA ACTUAL 55

1. «Retratos». Clave de lectura 55

El religioso del temor / El ateo existencialista / El religioso de lo útil / El ateo práctico / El malcreyente / El creyente.

2. En el flujo y reflujo de la vida 60

¿Como una cadena de montaje? / La infancia: espontáneamente religiosa / La juventud: afortunadamente crítica / El adulto: el choque de las disociaciones / La proximidad del fin.

6. LA EXPERIENCIA DE LA FE 69

1. Primera función: acoger la revelación de Dios 69

Más que el Credo oficial / El fin de una alienación.

2. Segunda función: prolongar activamente la Revelación 71

¿Vuelta a la Ley y al temor? / Para que no cese nunca la liberación / ¿Discernimiento o repetición? / ¿Competencia o tradición? / ¿Alienado un hombre así?

3. Tercera función: Rendir el culto espiritual de la adoración 75

El encuentro de dos deseos / Profeta y rey, para ser sacerdote.

Segunda Parte

DIOS Y EL MUNDO

Escándalo, aversión, prueba 83

1. LOS TRES SISTEMAS DE PENSAMIENTO 87

1. El ateísmo: azar, necesidad, proyectos 87

2. La religión: el gobierno de Dios 88

Dios está en el acontecimiento / Dios gobierna el mundo / Dios dispone de los acontecimientos y de los hombres.

3. La fe: la «abscondeidad» de Dios 91

El hombre, frente al solo acontecimiento / Dios no está en el acontecimiento / El acontecimiento no es signo de Dios... / ...salvo la intervención de Dios en Jesús / Dios está cerca del hombre en el acontecimiento / Dios está cerca del hombre, que, por su parte, se halla ante el solo acontecimiento / Cuando sobreviene la desgracia / Dar sentido.

2. EL DIOS DE LA RESURRECCION Y DE LA PARUSIA 103

¿Un incoloro «cocktail» o el agua de la vida? / ¿Gobierno o Reino?

1. El plan de Dios: unificarlo todo en Jesús 107

Págs.

2. La acción de Dios: hacer y dejar existir 109

3. Una Providencia «de inspiración» 110

4. Un conocimiento de atrayente benevolencia 111

Religión y omnisciencia determinista / Dios deja al hombre a su arbitrio / Dios «deviene» con la historia / Dios mira al corazón / El conocimiento de Dios en medio del respeto al tiempo.

5. La predestinación salvífica universal 120

Los avatares de la predestinación / Para que el canto no cese / Para que viva la aventura.

6. Un mundo en obras 125

¿Por qué el mal físico? / ¿Para qué el mal físico? / ¿Es Dios inocente del mal físico? / La pedagogía del «devenir» infinito.

3. POR UNOS HOMBRES LIBRES Y LIBERADORES 133

1. Cuando el religioso se hace creyente 133

Espiritualidad y sumisión / El opio para el pueblo / Espiritualidad frente a compromiso: un problema de malcreencia / La llamada de Dios a la libertad.

2. Cuando el ateo se hace creyente 138

4. LAS GRANDES INDICACIONES DEL EVANGELIO 141

1. Un rechazo categórico de la religión: Lc 13,1-5 142

«No, os lo aseguro» / La nueva relación de la fe.

2. Siervo de un dueño ausente 145

La prueba de la ausencia / La saludable paciencia de Dios.

3. En Dios, ¿qué providencia? 148

Vencer la inquietud / Jamás olvidados delante de Dios / El trabajo de Dios: resucitar / ¿Y los milagros de Jesús?

4. Jesús, el hombre entregado y liberado 156

Tercera Parte

LA ORACION

A tal Dios, tal oración 161

1. LOS AVATARES DE LA ORACION 163

1. Orar para que Dios actúe 163

El rechazo ateo / Orar en la malcreencia.

Págs.

2. LA ORACION DE LA FE 169

Orar porque Dios actúa / Las tres funciones de la oración.

1. Dios me hace existir, y yo lo acojo 170
2. Yo me preparo a existir con Dios 173
3. Yo hago existir a Dios 175

3. LA ORACION Y LAS PETICIONES 179

1. Descubrir el propio deseo 179
2. Reencontrar el deseo de Dios 180
3. Superar las necesidades y los deseos 181
4. La oración: un «taller» del deseo 182

4. LA ORACION EN LA EXPERIENCIA DEL NUEVO TESTAMENTO 185

1. La oración y las peticiones 185

Valor cero: orar como los paganos / Valor máximo: el Padrenuestro / Orar para hacerse creyente / Orar para transformarse uno mismo / Ante todo, orar como se pueda.

2. La oración y el Espíritu 198

Orar para pedir el Espíritu (Lc 11,1-13) / El Espíritu ora en nosotros (Rm 8,14-39) / El Espíritu gime con nosotros / El Espíritu libera nuestro deseo.

3. La eficacia de la oración 206

El Templo y la higuera (Mc 11,1-26) / Una Iglesia abierta a todos los hombres / Orar para conservarse (Lc 18,1-8).

4. La oración de Jesús 214

Orar para hallar la propia identidad / Orar para acceder a la vida.

5. LA ORACION DE INTERCESION 219

1. La intercesión por los vivos 219
2. Interceder para vivificar la solidaridad 221
3. La intercesión por los muertos 223
4. Interceder para que triunfe la esperanza 224
5. ¡Acuérdate, Señor, de tu pueblo! 227

CONCLUSION: Ese Dios ausente que inspira confianza 229

Prólogo

La obra de F. Varone es valiente. Con un lenguaje siempre accesible y a menudo ornado de imágenes y hasta poético, trata un tema objetivamente difícil: nuestro conocimiento de Dios. Una larga práctica pastoral en la formación permanente le ha enseñado los múltiples escollos que estos temas ocultan. Y así, para dar claridad y sanear las desastrosas imágenes que con demasiada frecuencia se aplican a este conocimiento, ha avanzado una hipótesis de trabajo, a su parecer operativa: distinguir entre el Dios de la religión y el de la fe.

Sé que no faltará quien ponga objeciones contra esta hipótesis. Se recordará la utilización que de ella hizo K. Barth, su naturalización en la teología católica, especialmente por parte del P. Liégé, y las reservas que desde entonces se han levantado contra la oposición abstracta entre estas dos categorías.

Eso es cierto, pero estoy persuadido, por mi parte, de que, con idéntico vocabulario, nos hallamos ante problemáticas diferentes. En efecto, F. Varone no impone a la realidad pastoral o a la existencia cristiana unas categorías definidas a priori. Este es, sin duda, el motivo de que su hipótesis me parezca operativa: ha nacido de una práctica pastoral sobre la que ha reflexionado y de una investigación rigurosa de las imágenes y de los reflejos cuasi-espontáneos que obstaculizan el acercamiento a Dios.

La religión alude, según F. Varone, a todo lo que no entra en el campo delimitado por la acción de Jesús para con quienes, en la apreciación humana, se ven privados de toda esperanza y muchas veces de toda dignidad. La selección de las actitudes, los gestos, las creencias y las convicciones proviene, pues, de un análisis de los ejes fun-

damentales del Nuevo Testamento, siempre referidos a lo que los Evangelios nos cuentan de las actitudes de Jesús. Lo que no tiene cabida en este campo pasa al activo de la religión. Esta, por tanto, no queda en modo alguno definida a priori, aun cuando el autor establezca, justificadamente, correlaciones antre ambas nociones —«religión y fe»— en situaciones independientes de toda referencia concreta a la Escritura. No resulta abusivo que una noción inducida a partir del Nuevo Testamento pueda pasar a ser un principio de coherencia para toda la existencia cristiana.

La parte más importante de la obra ilustra esta ambición. El autor no teme adoptar posturas audaces, aunque siempre con muchas matizaciones, en problemas mil veces estudiados, como la relación entre la libertad humana y la de Dios. Admiro la facilidad con que hace intervenir en las más arduas cuestiones los principios surgidos del Nuevo Testamento, principios tan fundamentalmente liberadores.

Por mi parte, sin embargo, dudaría en suscribir determinadas afirmaciones acerca de la religión de Dios con el futuro, en orden a salvaguardar la autonomía humana. Yo sería más reservado en los puntos que se refieren a la condición del Absoluto. Resulta osado hablar de él como si uno estuviera situado en su punto de vista; nosotros no sabemos de Dios más que lo que él nos comunica. El autor lo sabe, y por eso combate a nuestras alocadas imaginaciones, que imponen a Dios nuestras neurosis y favorecen a los poderes que buscan otros intereses distintos del de la gozosa libertad de los hombres.

De la hipótesis de nuestro autor se desprende, pues, un «no sé qué» de sano que haría amar al cristianismo con entusiasmo si tantos falsos semblantes, tanta fatiga y tantas mezquindades no lo desfigurasen cada día ante nuestros ojos. Por eso este libro puede, por su seriedad y por la pasión que le anima, despertar a otras evidencias distintas de las evidencias comunes que nos ocultan el rostro del Dios de Jesucristo.

Christian Duquoc

Introducción

Existen la guerra, la tortura y el hambre. Y decimos: «¡Los hombres son malos!». Pero existe también esa niña de doce años, roída ya por el cáncer. Y entonces, ¿qué decimos de Dios?

Está la sociedad y el mundo entero, donde reinan la codicia, la violencia y la dominación. ¡Y nunca aparece el justo Gobierno de Dios, nunca la sabia Providencia del Poderoso! En estos mismos instantes, una multitud de hombres y de mujeres a lo ancho del mundo —yo conozco a algunos— ven su deseo de vivir pulverizado, reducido a la nada. Es preciso que Dios intervenga. Se lo suplican. ¡Y nada!

¡Realmente, este Dios ausente crea problemas!

¿Será que permanece alejado porque no merecemos su ayuda? En ese caso, redoblemos inmediatamente el celo, multipliquemos las oraciones y los sacrificios, perfeccionemos nuestros ritos, hagamos la Ley más precisa y más dura: tal vez logremos agradarle y sacarlo de ese otro lugar en que se oculta.

¿O no estará ausente sencillamente porque no existe? Y para desvelar la plena libertad y la auténtica eficacia del hombre, ¿no habrá que hacer saltar antes ese cerrojo que es la religión?

Y mientras se cruzan y descruzan esas distintas miradas dirigidas al misterio, Dios, fiel a sí mismo, «busca adoradores en espíritu y en verdad» (Jn 4,23). Y los encuentra.

Este libro tiene un trasfondo de quince años de enseñanza, de encuentros, de conferencias, de sesiones con laicos, con estudiantes, con sacerdotes. Y he podido percibir cómo nada sólido intelectual y existencialmente, nada libre ni sereno se puede edificar mientras la ausencia de Dios no se haya afrontado, comprendido gracias al Evangelio y aceptado. ¡Hay que convertirse en cómplice de Dios!

He podido, asimismo, constatar que el planteamiento fundamental aquí propuesto no carecía ni de actualidad ni de importancia ni de valor. Ello me animó a disponer en el exacto desarrollo de un libro lo que en la realidad de esos encuentros aparece siempre desmenuzado. Desarrollo exacto, al menos lo espero; incompleto ciertamente, porque el tema lo exige. En cuanto al método, hemos dejado el texto a medio camino entre un desarrollo científico demasiado denso y una exposición vulgarizadora demasiado ligera por economizar en exceso la argumentación. Un libro de lectura, sí; pero, sobre todo, un libro de trabajo.

Me atrevo a decir que este desarrollo teológico tiene el mérito no de decirlo todo, de explicarlo todo o de ponerlo todo en su debido lugar, pero sí el de ser uno, estar unificado, proponer una visión, alentada por unas cuantas percepciones fundamentales (que me esfuerzo en fundamentar de manera clara y directa, impertinente a veces), sobre cuestiones importantes.

La primera parte del libro, encargada de establecer antes de nada una estructura de pensamiento, un sistema de referencias, un lenguaje común, se presenta inevitablemente con un aspecto un tanto duro. En cualquier empresa los comienzos son difíciles. Creo poder esperar, sin embargo, que la fidelidad del lector en las primeras páginas se verá largamente recompensada.

A todos aquellos que, solos o en grupo, por gusto personal o por responsabilidad educativa y pastoral, desean acercarse cada vez más al misterio de Dios, al sentido de la vida que él irradia, al extremado encanto de su presencia más allá del escándalo de su ausencia, les propongo estas páginas, esta teología fundamental, esperando que sepan traducir la experiencia que me anima y suscitar en ellos y entre ellos su propia búsqueda con el pensamiento, el corazón y la vida.

Primera Parte

RELIGION, ATEISMO Y FE

1

Dios, ¿una proyección del hombre?

Es imposible probar la existencia de Dios.

Probar, lo que se dice probar: establecer una argumentación de tal naturaleza que sólo un estúpido o una persona de mala fe podría no aceptar la conclusión. Se han acabado los tiempos en los que la religión encerraba al ateo en la alternativa siguiente: o bien había de tenérsele por poco dotado intelectualmente, o bien su vida moral amparaba vicios secretos que le incitaban a negar a Dios para no tener que someterse a su ley.

Pero es igualmente imposible probar la no-existencia de Dios. ¡Probar, lo que se dice probar!

1. Una ausencia que agarrota la argumentación

Acerca de Dios, de su existencia o no-existencia, no se puede probar nada, porque las dos hipótesis son igualmente impensables por el hombre; ambas sobrepasan nuestras posibilidades de comprensión; ambas hacen que estalle nuestra inteligencia.

Tomemos el argumento del origen del mundo, que demuestra a Dios como causa primera de todo lo que existe.

Nosotros observamos un mundo reglado por el encadenamiento causal: el efecto depende de su causa, la cual, a su vez, es efecto de una causa anterior. Pregunta: ¿hasta dónde se puede llevar la serie?

Respuesta —y esto habría de ser una prueba de la existencia de Dios—: la cadena causa-efecto no puede remontarse indefinidamente; es precido, pues, que haya una causa primera, que es Dios.

De hecho, la cosa no es tan sencilla. Lógicamente, hay que atenerse a tres hipótesis:

1. o bien la cadena causa-efecto sigue indefinidamente —y el mundo, por lo tanto, habría existido siempre;

2. o bien hay una causa primera, una causa que no sería efecto de otra causa y que estaría, por tanto, por encima de la cadena —y esa causa primera sería Dios, principio sin principio, misterio de una existencia que no viene de otra alguna, sino que todo proviene de ella;

3. o bien hay un efecto primero, un efecto sin causa —y en tal caso el mundo habría comenzado por sí mismo, espontáneamente. Algo muy pequeño al principio, que se fue haciendo más grande y complejo por su desarrollo.

De estas tres hipótesis lógicas, ninguna es verdaderamente constatable, pensable por mi espíritu. Cada una de ellas supera mi entendimiento. Ya piense en Dios creador, o en un mundo eterno, o en un mundo que empieza por sí mismo, quedo superado, nada queda probado, ninguno de estos elementos puede, por sí solo, arrancar mi adhesión. Pienso, y quedo indeciso.

Otro argumento: la observación y el estudio del mundo en su desarrollo y en su situación actual revelan una realidad tan formidablemente rica y maravillosa, desde el microcosmos al macrocosmos, pasando por el hombre, que postula la existencia de un ser superior, cuyo poder y sabiduría planifican, disponen y dirigen semejante conjunto.

De hecho, para que un argumento de esta clase funcione, hay que fijarse sólo en una parte del espectáculo que ofrece el mundo. Junto a las maravillas, hay horrores tanto en la evolución como en la historia. La profusión de la vida es tanto signo de un pensamiento rector como de un ciego tanteo. El espectáculo de la historia, con sus catástrofes y sus guerras, con sus violencias y sus desgracias incesantemente renovadas, es un argumento que funciona tanto a favor como en contra de la existencia de Dios. Ante un Dios cuyo ser escapa a nuestras categorías y cuya acción se señala tanto, si no más, por su ausencia como por su presencia, el pensamiento no puede menos de quedar indeciso.

2. Cuando todo está carcomido por la sospecha

No sólo no puede el creyente, por tanto, probar —lo que se dice probar— la existencia de Dios, sino que además su propia fe se encuentra agredida en sí misma, diluida como efecto de la crítica atea que siembra la sospecha y la duda.

La iniciativa viene ahora del pensamiento ateo: Dios no es más que una proyección del hombre. El corazón del hombre es como una cámara: Dios no es más que la proyección sobre la pantalla celeste de los temores y los deseos del hombre.

«La naturaleza, el tiempo y la salud escapan dolorosamente a tus deseos: y entonces ¡imaginas a un Todopoderoso al que tu oración hará obrar en tu favor! Tienes miedo de tu fragilidad, de la muerte; deseas vivir una felicidad sin fallos; tienes sed de ser amado y reconocido para poder dar sentido a tu existencia: y entonces ¡das consistencia a un Dios cuya Providencia vela por ti! Ejerces un poder de dominio sobre las personas y deseas mantenerlo: y entonces organizas una Iglesia que ponga a los poderosos al abrigo del Todopoderoso, que conserve el orden con la sumisión jerárquica y remita a un lejano futuro la realización ahora subersiva de los deseos del hombre. Dios es una proyección del hombre, y la religión es una alienación del hombre, inconsciente u organizada».

Las prolijas y antiguas pruebas de la existencia de Dios, tan discutibles ya en sí mismas, se vuelven irrisorias cuando la crítica moderna se pone a desmontar el mecanismo humano y social de la religión y a desvelar los motivos profundos del recurso a Dios.

Por eso no se debe a casualidad, ni a mala voluntad, ni a falta de preparación personal, ni a decadencia teológica, el que ya apenas se hable de estas pruebas. No es con esas pobres armas como se opone resistencia a la sospecha moderna.

La sospecha ha de ser combatida en su propio terreno; de lo contrario, queda siempre ahí como una infección no localizada, como el gusano en la manzana. Además, no basta resistir a la sospecha; hace falta también ayudarse de ella para avanzar hacia una mayor verdad.

3. Una ausencia verificada por la experiencia

A Dios se accede no por un proceso exterior —prueba, argumentación y conclusión—, sino por un proceso interior —experiencia y verificación de la misma.

Un hombre no se enamora de una mujer por reflexión, argumentación y conclusión. (¡A no ser en los matrimonios de conveniencia!). Se enamora por un encuentro y una experiencia, por una exultación interior. Luego, desde el interior de esa experiencia, se acude a la razón para verificar, autentificar y acondicionar ese amor. ¿Por qué es así? Porque el hombre y la mujer constituyen una realidad que precede a la razón. Esta no funciona sino en el interior de aquélla; ¡de lo contrario, desvaría!

Lo mismo pasa con Dios: no es un objeto más de conocimiento entre tantos otros que, a través de un largo recorrido razonado, acabaríamos por lograr o perder. ¡Dios no es la América de Cristóbal Colón!

Dios y el hombre constituyen una realidad que precede al ejercicio de la razón y la engloba. La razón no puede funcionar más que en el seno de una experiencia, que se da gradualmente. Dios no puede ser conocido más que siendo re-conocido: el hombre, pues, se hace creyente acogiendo, verificando y acondicionando su experiencia. Y Dios no puede ser pura y simplemente ignorado; siempre es —en diferentes grados— desconocido, malconocido. Es el desconocimiento lo que lleva al rechazo.

Hemos llegado al «quid» de nuestro asunto. La experiencia de Dios se encuentra hoy con su mayor enemigo: la sospecha. Hasta es posible que se haya producido un cambio de actitudes: antaño era el ateísmo el que pasaba por ser una actitud inquieta y torturada, mientras la religión era una actitud serena. Hoy es el creyente el que duda. La fe se ve minada desde el interior, y desde el interior ha de defenderse y verificarse.

¿Es Dios una proyección del hombre, sí o no? Si lo es, debería constatarse que la revelación cristiana no presenta ruptura alguna entre el deseo espontáneo del hombre y la función que esa revelación asigna a Dios: ¡Dios correspondería perfectamente al deseo del hombre, dado que sería su proyección!

Por el contrario, si se constata que la revelación cristiana conlleva esencialmente tal ruptura, ¡entonces es que no!: que no es proyección del hombre. ¡Dios ya no puede provocar la sospecha de ser proyección de un deseo con el que tan poco se corresponde!

Y ésta es la tesis que nosotros queremos establecer: entre el deseo espontáneo del hombre y la revelación cristiana hay *ruptura,* incluso una doble ruptura clara y fundamental:

1. Ruptura en un primer grado: el Dios que se revela en la fe es *completamente distinto* del que segrega natural y espontáneamente la religión humana. Existe ruptura entre religión y fe. El Dios de la religión es una proyección del hombre, pero no el de la fe. Este es el objeto de la primera parte de este libro.

2. Ruptura en un segundo grado: incluso después de revelado y creído como completamente distinto, el Dios de la fe sigue siendo inaprehensible para el deseo y las necesidades del hombre. El Dios de la fe sigue siendo para el creyente un Dios *ausente.* Paradójicamente, la mejor verificación de la experiencia creyente de Dios es su ausencia: ¡el deseo del hombre no proyectaría un Dios ausente! La relación Dios-mundo, caracterizada por la ausencia de Dios, constituirá el tema de nuestra segunda parte.

Toda experiencia humana necesita ser sometida a prueba, criticada, para que pueda ser verificada y madurar. Al no tener nadie el privilegio de hallarse totalmente en el error, la crítica atea que sospecha radicalmente de la experiencia de Dios tiene también sus ventajas, porque obliga a salir de la ambigüedad en lo referente a Dios y a la religión, y fuerza al cristianismo y a las Iglesias a no contentarse con administrar el fondo de religión humana que todo hombre lleva en sí.

2

Ruptura entre religión y fe

El contenido exacto de esta ruptura entre religión y fe ha de quedar establecido mediante un detenido análisis. Pero antes de entrar en él, y para evitar que el lector arranque de un malentendido, convendrá aportar aquí algunas precisiones de lenguaje.

La palabra «religión» puede ser tomada en el sentido objetivo del término, y entonces designa el conjunto de textos, ritos, organizaciones sociales y costumbres mediante las cuales la relación del hombre con Dios adquiere presencia, dimensión celebrativa e irradiación en la vida, en la sociedad y en la historia.

En este sentido objetivo, la fe supone la religión. Sería incurrir en un romanticismo ingenuo y en desconocimiento del hombre y de la sociedad imaginar y querer promover una fe supuestamente pura, desligada de toda encarnación en lo simbólico y en lo social. En este sentido objetivo e institucional de la religión, no hay ruptura; al contrario: la institución «religión» es a la fe lo que el cuerpo es al alma. Lo cual implica, ciertamente, torpezas, heridas, contradicciones a veces, pero no impide que se pertenezcan mutuamente para formar, uno a través del otro, un ser real, presente y activo.

Cuando alguien me invita a tomar una copa, sé que habrá una copa, ¡pero todavía no sé lo que habrá dentro! La institución objetiva «religión» es la copa. Pero ¿cuál es su contenido subjetivo, la personal relación con Dios vivida por tal miembro de esa religión: un agua insípida o un vino fuerte? En el sentido subjetivo, «religión» designa, pues, la relación concreta que el hombre vive con su Dios, el rostro

que le atribuye, sean cuales fueren los ritos y textos que utilice; sea cual sea, por lo tanto, la religión objetiva. Cuando se dice de alguien o de algún grupo que es «muy religioso», que es «de una gran religión», se utiliza el sentido subjetivo: tales afirmaciones son pertinentes tanto para un budista como para un católico. Pues bien, a este nivel subjetivo, personal y concreto es al que afirmamos la existencia de una ruptura radical entre dos actitudes ante Dios, entre dos maneras de percibir a Dios, trátese de la religión (objetiva) de que se trate; y a esas dos actitudes las llamamos «religión» y «fe». «Religión», porque es esencialmente una relación con Dios de tal naturaleza que el hombre y la sociedad la producen espontáneamente proyectando sobre Dios lo que sucede entre los hombres. «Fe», porque es una experiencia de Dios radicalmente transformada por su revelación, acogida por el hombre en una conversión total. En cualquier religión (objetiva) se accede a la fe convirtiéndose radicalmente de la religión (subjetiva).

Un último malentendido que hay que evitar: no se trata de oponer, por un lado, a las grandes religiones humanas como incapaces de conducir hasta la fe y, por otro, a la religión cristiana como definitivamente establecida en la fe. La misma ambigüedad atraviesa a todas las religiones (objetivas), sin exceptuar a la religión cristiana. Todos los elementos constitutivos del cristianismo: el Padre Nuestro, la Cruz, la Eucaristía, la Iglesia, etc., pueden ser vividos y celebrados auténticamente en la fe o, por el contrario, desnaturalizados subrepticiamente por una regresión a la religión (subjetiva).

A lo largo del desarrollo de este libro, cuando se hable de la oposición entre religión y fe, el término «religión» se tomará en su sentido subjetivo.

La religión objetiva, desde el momento en que comenzó a ser objeto de crítica y de sospecha, dejó de ser una realidad evidente, sólida, automáticamente justa y santa. Cuando se dice «religión», el hombre no tiene ya por qué santiguarse y someterse; ahora es capaz de criticar y distinguir entre religión y religión; y esta situación actual nos da unos oídos nuevos para ponernos a la escucha de los viejos profetas que proclamaban ya dicha ruptura.

1. Un pueblo acorralado: Miqueas 6, 1-8

Miqueas: he ahí un nombre perfectamente indicado para significar la ruptura, la diferencia total entre el Dios que anima al profeta y

el que proyecta el hombre en su religiosidad instintiva y espontánea. «Miqueas» evoca la exclamación cultural de Israel creyente: «¿Quién como el Señor?». Siete siglos antes de Cristo, Miqueas encuentra ya la expresión casi definitiva del problema: Pablo no tendrá ya más que concretarla aún y completarla con la referencia explícita a la Resurrección.

Pero leamos el texto bíblico, centrándonos, para mayor claridad, en el diálogo esencial:

3 «Pueblo mío, ¿qué te he hecho?
¿En qué te he molestado? Respóndeme.
4 ¿En que te hice subir del país de Egipto,
y de la casa de servidumbre te rescaté,
y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y **María**?
5 Pueblo mío, recuerda, por favor...
para que conozcas las justicias de Yahvé.

6 —¿Con qué me presentaré yo a Yahvé,
me inclinaré ante el Dios de lo alto?
¿Me presentaré con holocaustos,
con becerros añales?
7 ¿Aceptará Yahvé miles de carneros,
miríadas de torrentes de aceite?
¿Daré mi primogénito por mi rebeldía,
el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?

8 Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno,
lo que Yahvé de ti reclama:
tan sólo practicar la equidad,
amar la piedad
y caminar humildemente con tu Dios».

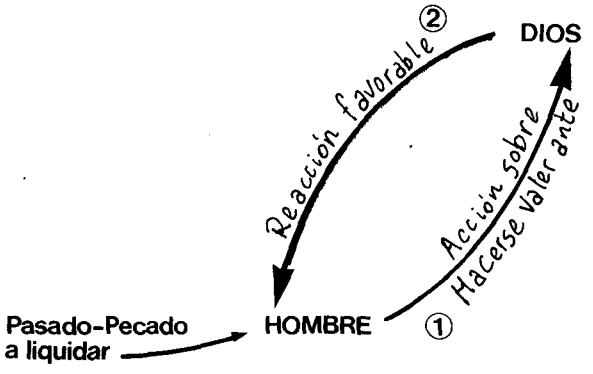
En el v. 8 es donde el profeta se alza frente al *hombre* y su religión totalmente humana, en nombre del *Señor* y de su revelación que *rompe* con esa religión humana y abre al creyente un espacio *distinto*.

La religión: hacerse valer ante Dios

La requisitoria del profeta (vv. 3 ss.) ha hecho que se dibuje ante el pueblo la figura amenazante del Poder divino. El pueblo tiene miedo, su pecado pasado provoca la cólera de Dios y su suerte se ve amenazada: es preciso, pues, tomar una iniciativa religiosa para aplacar a Dios, compensar el pecado y obtener de nuevo un comportamiento favorable del Poder supremo.

La situación es grave, y la cólera de Dios muy profunda: como en una discusión entre esposos, que de repente se remonta hasta los desposorios, Yahvé evoca la salida de Egipto. La querella de Dios es radical: hay, pues, que pensar en medios adecuados para apaciguarlo. Y la puja va subiendo: «¿Con qué me presentaré yo a Yahvé? ¿Con holocaustos, con becerros añales? ¿Non miles de carneros? ¿Daré mi primogénito, el fruto de mis entrañas?». ¿Habrá que llegar hasta ahí para compensar y liquidar el pasado, para aplacar a Dios y obtener de nuevo una reacción favorable suya que redunde en bienestar del pueblo?

En esta puesta en escena del profeta aparecen ya claramente los rasgos fundamentales de la religión. Lo representaremos primero esquemáticamente:



En definitiva, y para preparar mejor la *ruptura* que vendrá a continuación, he aquí los rasgos fundamentales de la religión tal como los encontramos ya:

1. El hombre tiene conciencia de un Poder divino sobre su existencia y organiza una relación (religión) con él;
2. pero la organiza espontáneamente, según el modelo de relaciones humanas entre el débil y el poderoso;
3. el débil, por tanto, ha de hacerse valer ante el poderoso, actuar sobre (contra) él, para hacerle reaccionar favorablemente. La religión se convierte así en una iniciativa, en una acción del hombre sobre Dios con miras a provocar en él una *reacción,* a ser posible favorable y útil para el hombre;

4. y puesto que el hombre es débil y el Poderoso exigente, he ahí que se acumula el pecado, esa acción del hombre que provoca la reacción amenazante de Dios. Con el pecado aumentan también el temor y las angustiosas tentativas —nunca acabadas— de pagar por el pasado, de acrecentar el valor de los sacrificios, para poder algún día, tal vez, satisfacer las exigencias del Poderoso. El hombre le vería entonces sonreir de satisfacción.

Así actúa el hombre espontáneamente. Pero esta religión no corresponde en absoluto a las miras del profeta ni a las de Dios.

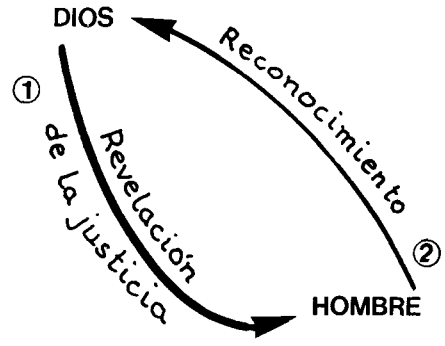
La fe: Dios hace valer al hombre

La requisitoria del profeta es percibida de un modo absolutamente equivocado: no debía provocar el temor y relanzar la religión, sino el recuerdo y, con él, la conversión a *otra cosa.* El pueblo debe «recordar» y «reconocer» «los actos de justicia» (v. 5) de Dios. Con esos tres términos se esboza un espacio totalmente diferente.

La «Justicia de Dios» es —en el lenguaje bíblico, muy distinto del nuestro en este punto— la fidelidad a las promesas de la alianza; es, pues, el ejercicio del Poder de Dios para hacer vivir al hombre. El ejemplo-tipo, en el Antiguo Testamento, es el Exodo: Dios hizo vivir a su pueblo «haciéndole salir de Egipto» y «rescatándole de la casa de servidumbre» (v. 4). Y en el Nuevo Testamento lo será el Exodo de Jesús, a través de la muerte, hacia la resurrección: ahí es donde la «Justicia de Dios» quedará plenamente revelada como Poder de vida en favor del hombre.

Inaugurada con el Exodo, la Justicia de Dios no deja de actuar: Dios mantiene siempre la iniciativa de los «actos de justicia», cuya lista (vv. 4-5) queda interrumpida, aunque podría prolongarse indefinidamente.

Lo que Dios espera del hombre es que acoja, que nunca deje de acoger, de «reconocer», y que para ello «se acuerde» sin cesar de esa relación nueva, diferente. El primero en *actuar* es Dios; el hombre *reacciona,* acoge y reconoce. Ya no es el hombre el que se hace valer delante de Dios. Es Dios quien hace valer al hombre, sin consideración alguna del pasado, al mérito o demérito del hombre. Sí, verdaderamente, «¿quién hay como el Señor?»



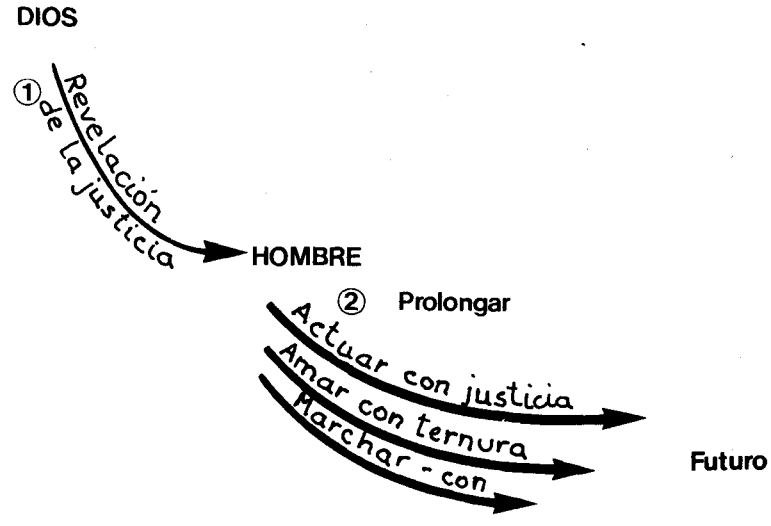
La fe: Con Dios, el hombre hace valer al hombre

Tal es el nuevo espacio que la religión humana no puede concebir. Es lo que, algunos siglos más tarde, dirá Pablo citando a los viejos profetas: «Lo que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni al corazón del hombre llegó, es lo que Dios preparó y lo que por el Espíritu reciben los que le aman» (cf. 1 Cor 2,9-11).

Por no haber comprendido esa novedad, el pueblo exteriorizó unas reflexiones dictadas por la religión y por el temor: «¿con qué me presentaré yo ante Yahvé?». ¡«Con», «ante»...!

Estableciendo una *ruptura* total, el profeta corrige: «Hombre, fíjate: se trata de algo completamente distinto: tu religión, en la fe, ha de consistir en hacer que *se prolongue* hacia los demás lo que tú recibes de Dios, en abrir a los demás el mismo espacio de vida que Dios te abre». Actuar con justicia, amar tiernamente, caminar humildemente con su Dios. Actuar, ser, durar.

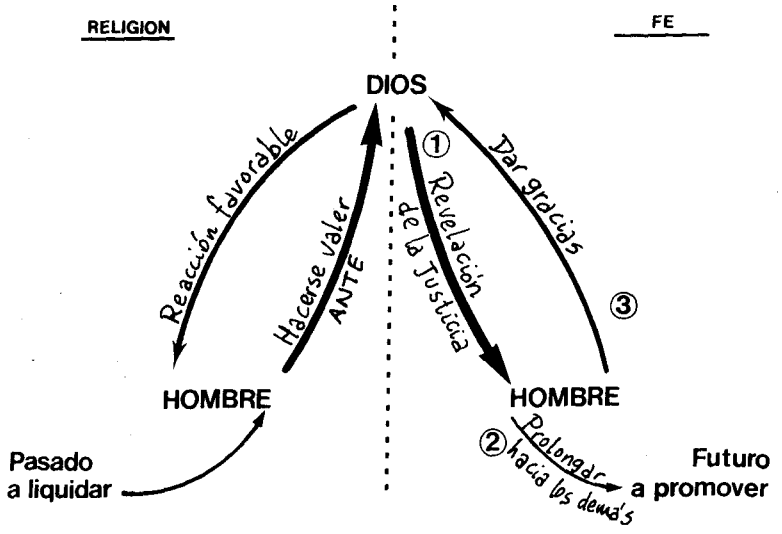
No «ante», es decir «contra» Dios, para triunfar sobre sus exigencias, para privar al Poderoso de cualquier motivo para aplastar al pequeño. Sino «con» Dios. La «Justicia» recibida será, idénticamente, una justicia confiada: actuar con justicia es actuar honestamente; más aún, es hacer vivir, liberar, ayudar, alegrar a los demás. El Amor recibido ha de prolongarse en la ternura para con los demás. Y sin preocuparse más del pasado, de un balance que haya que hacer valer o compensar, el hombre puede descubrirse a sí mismo como caminante, como humilde caminante con Dios, capaz de persistir en esa colaboración. Tras haber sido alcanzado, el hombre se pone en marcha-con, hacia un futuro que el profeta no sabía aún desvelar. Tendrá que llegar el Resucitado, el humilde «caminante-con» los discípulos de Emaús, para revelar la finalidad de ese éxodo del hombre y de la humanidad con Dios.



Todo cuanto constituye la religión «objetiva» (verdades, ritos, mandamientos —creer, celebrar, obrar—) todo puede vivirse en un contexto de religión humana o convertirse, por el contrario, a la nueva relación de la fe: es cuestión de espíritu, de conocimiento de Dios. ¡La fe hace redisponerlo todo!

La *ruptura* establecida así por el profeta entre el dios que proyecta la religión humana y el que se revela al creyente es, pues, completa. El siguiente esquema-resumen lo hará de forma concreta, a la vez que fijará en su orden lógico los tres tiempos de la experiencia de la fe:

1. la revelación de Dios, que hace vivir al hombre que la acoge;
2. la acción del hombre, que prolonga hacia los demás la vida que él recibe de Dios;
3. el reconocimiento, por el que toda esta vida vuelve a Dios para darle gracias.



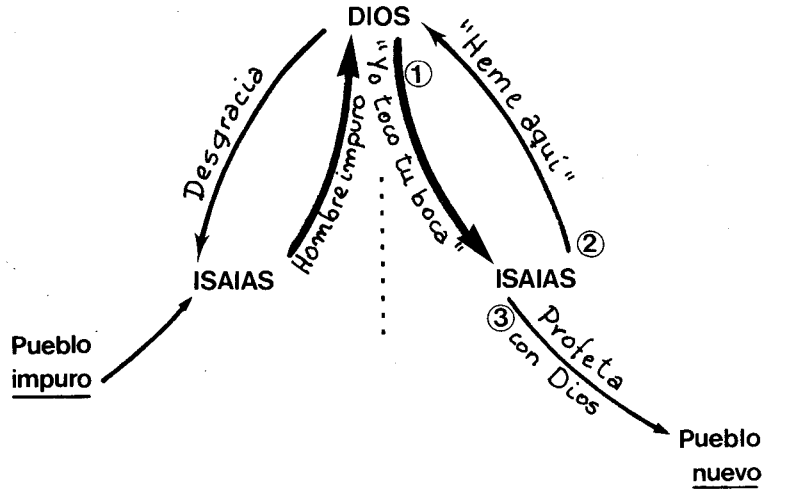
2. Pero existen los serafines: Is 6,1-3

Revelación de Dios en su absoluta y formidable santidad, revelación de su misterio, de su aterradora trascendencia: ésa es por excelencia la experiencia religiosa, ante la que el hombre no puede menos de reaccionar con pavor: «¡Ay de mí, que estoy perdido!».

La religión, tal como la hemos visto y analizado, funciona como una empresa humana gracias a la cual el hombre, débil, se hará valer ante el Poderoso. Pero si ese Poder es percibido en toda su formidable amplitud, entonces la empresa de la religión entra inmediatamente en quiebra: el hombre está perdido; no da ni dará jamás la medida; él y toda la humanidad no son más que seres «impuros», radicalmente incapaces de satisfacer la Santidad de Dios. Isaías habla como hombre, es la religión lo que habla en él: acción del hombre, reacción de Dios. Pero cuando, ante la enormidad del misterio divino, el hombre ya no puede ocultar el vacío de su acción tras el respeto a la Ley y la observancia de los Ritos, entonces percibe de pronto, en medio de una horrible angustia, que la nada de su acción exige a cambio una reacción divina de aniquilamiento: «¡Estoy perdido!»

A no ser que Dios sea complemente distinto, diferente del dios que proyecta el corazón humano. En este punto es donde surge en el texto la *ruptura:* no es el hombre el que ha de hacerse valer ante Dios

y agotarse en tal empeño, sino que es Dios quien hace valer al hombre. Dios, mediante el vuelo de su serafín. Dios, con el fuego de su presencia en el Templo. Y he aquí que el hombre, asustado, angustiado, aplastado, hace sitio al profeta, al hombre en pie: «Heme aquí: envíame»; al hombre cuya boca —que es el corazón y la palabra— ha sido visitada por Dios, y que vivirá en adelante para el gozo de prolongar hacia los demás la experiencia que acaba de tener.



El pueblo entero, gracias a su ministerio profético, habrá de pasar también por la aterradora toma de conciencia de su nada (vv. 10-13), de la vanidad de su empresa, para acceder luego al espacio de la renovación que Dios otorga: «Semilla santa será su tocón».

Cima y culminación del profetismo, Jesús entrará en ese mismo combate, pero su acción se cargará, conforme a su ser de hombre Hijo de Dios, de un doble significado: él actúa como Dios para con el hombre —y revela a Dios—; y actúa como hombre para con Dios —y revela al hombre.

3. El pequeño Zaqueo se hará grande: Lc 19,1-10

El episodio es breve y sencillo; se señalan sólo los rasgos principales. Pero es importante justamente por su sencillez concreta, por-

que permite captar en su funcionamiento real y humano la marcha de la salvación. Porque es explícitamente de la salvación de lo que se trata; el final lo dice claramente: «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido».

Si se quiere comprender en lo que el hombre se convierte cuando le alcanza la salvación de Jesús, lo que hace concretamente el Salvador, no hay nada mejor que Zaqueo. ¡A condición, sin embargo, de que se sepa leer este texto y no encontrar en él lo que cada uno quiera! La lectura corriente que se hace de este maravilloso encuentro es la siguiente: «¿Por qué se salvó Zaqueo? —Porque devolvió el dinero robado». Se piensa de forma religiosa y se lee, por lo tanto, de forma religiosa, y el texto evangélico queda muerto.

Zaqueo perdido

Zaqueo es pequeño de estatura. Y lo es también en reputación. Como responsable de las contribuciones fiscales de una región, Zaqueo tiene que entregar una determinada suma a los ocupantes romanos. A éstos no les preocupa lo que Zaqueo pueda cobrar de más, al igual que a Zaqueo no le interesan los beneficios de sus empleados. Recaudador-jefe, colaborador doblemente manchado (política y religiosamente) por sus contactos continuados con los paganos, Zaqueo estaba muy mal visto; es lo menos que se puede decir.

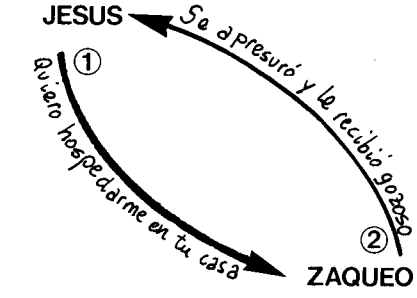
La de Zaqueo es una pequeñez de existencia; esto se desprende forzosamente de lo que precede. Ha de apoyarse en algo para existir. No tiene más que el dinero y el poder de su tan frágil situación. El texto hace percibir esa mezquina existencia en el comportamiento de Zaqueo: ¡no es un hombre que se sienta a gusto en su toga, en su posición social ni en su vida, este personaje que huye de la multitud para subirse a un sicomoro! Con gran discreción, el texto dice simple, pero significativamente, que «era rico» y que «trataba de ver a Jesús». En el fondo de su miseria hay un deseo de vivir. Y Zaqueo se encuentra perdido, porque su deseo no tiene verdaderamente dónde apoyarse para tomar impulso. Hasta entonces no se apoya más que en el vacío. Zaqueo «busca», y Jesús «busca» también (v. 10): cuando ambos deseos se encuentren, no extrañará que surja lo nuevo, ¡la salvación!

Zaqueo reencontrado y salvado

Imaginemos un encuentro distinto: «Cuando Jesús pasa a la altura del sicomoro, pregunta al jefe de la sinagoga: '¿Quién es ese hombre, subido al árbol?' Y el otro responde molesto: 'Es la vergüenza de la ciudad, pasemos de largo'. Pero Jesús replica: 'Yo he venido para traer el orden y para poner fin a tales escándalos'; y, dirigiéndose a Zaqueo, Jesús se pone, delante de todo el pueblo, a avergonzarle y a meterle miedo: '¡Está cerca el juicio para las personas de tu clase. No pienses que en mi Reino habrá sitio para los capitalistas de tu calaña!' Y al escuchar estas palabras, todo el mundo le asentía. Jesús, alejándose, se vuelve una última vez y le dice: 'Si cambiaras de vida ¡quizá no fuera demasiado tarde!' La multitud pasa, y Zaqueo, lentamente, desciende del árbol y se va a su casa. Solo».

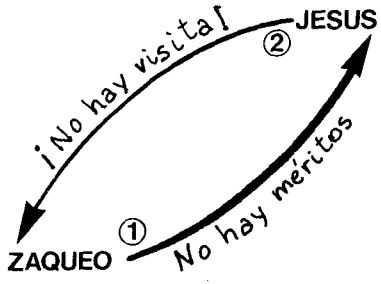
Nada de esto hizo Jesús. Por eso, los biempensantes y los religiosos se pusieron a murmurar contra él.

¿Qué hace Jesús? Toma la iniciativa, como salvador venido de Dios, salvador que revela a Dios. No se salva a un hombre negándole los únicos valores —aun cuando sean falsos— en los que se apoya su deseo. Es necesario, por el contrario, proporcionarle los verdaderos. Jesús dirige su mirada a Zaqueo y le pide hospitalidad: ante esa mirada, Zaqueo empieza a crecer, se siente reconocido, existe. «Se apresuró a bajar y le recibió con alegría». Debemos respetar aquí la interrupción del relato. Porque es entonces cuando Zaqueo queda salvado. Queda salvado porque, sin alusión alguna a su pasado, sin referencia alguna a sus méritos, no fijándose más que en su propio deseo y en su misión —no fijándose más que en ese Dios completamente distinto que él revela—, Jesús se ha encontrado con su deseo y le ha hecho dilatarse.



Desaprobación, «murmuraciones» —como murmuraba antaño Israel en el desierto contra aquel Yahvé que hacía pasar hambre al pueblo y lo conducía a la ruina...— ¡en lugar de dejarlo con las estupen-

das vituallas egipcias! La religión protesta: ¿Cómo va Dios a casa de quien no merece su venida?, si es así, ¿para qué tantos esfuerzos?



Profeta por excelencia, Jesús hace surgir, con cualquier motivo y aun en sus relaciones más sencillas, lo inesperado, lo inaceptable de la *ruptura:* el Dios de la fe hace «murmurar» a los adeptos y a los administradores del dios de la religión.

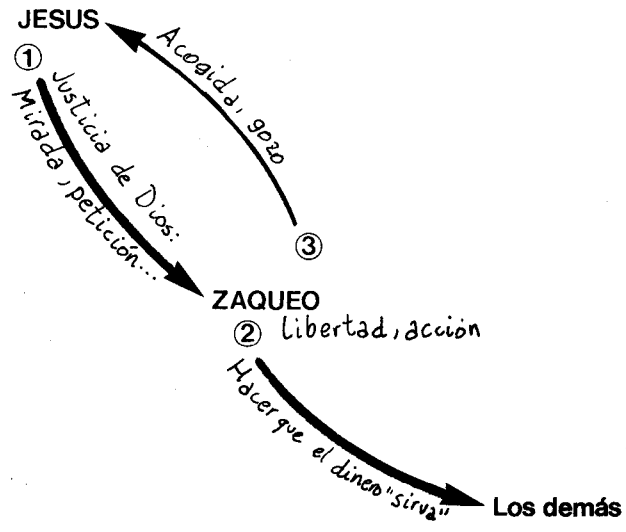
Ellos harán algo aún peor: matar.

Zaqueo vivo

Ahora sólo le queda a Zaqueo hacer realidad la salvación recibida. Lo que el discurso moralizador no habría podido conseguir —a no ser por debilidad ante el miedo— va a producirlo la salvación de una manera espontánea, lógica y libre: «Zaqueo, poniéndose en pie resueltamente...» Es algo que sale de él; de él, a quien Jesús ha hecho existir. El dinero no le servirá ya de «muletas», puesto que Jesús le ha dado unas piernas. El dinero, por consiguiente, puede servir de ahora en adelante para reparar el error pasado y hacer el bien. Zaqueo, beneficiario de la Justicia de Dios en Jesús, se pone a «actuar en la justicia» también él. Prolonga hacia los otros el don recibido; acaba de nacer un hijo de Abraham, el creyente.

Al reparar, en fin, en la insistencia con que Lucas subraya que todo esto ocurre «hoy» (vv. 5 y 9), ¿cómo no escuchar a Pablo —el maestro de Lucas— que nos dice que ese «hoy», inaugurado con Jesús, ya no se acaba: que es siempre hoy el tiempo de la salvación (2 Cor 6,2), que es siempre ahora cuando el Espíritu nos llama a salir de la religión para entrar en el espacio inesperado de la Justicia de Dios?

Zaqueo soy yo. El encuentro con Jesús sucede hoy.



4. El drama del poder: Mc 2,1 - 3,6

Marcos desarrolla su evangelio partiendo de una tesis de base: lo esencial de la proclamación de Jesús, a la vez palabra y acción, las dos caras inseparables del actuar profético:

> «El tiempo se ha cumplido
> y el Reino de Dios está cerca;
> convertíos
> y creed en la Buena Nueva» (1,15).

Hemos oído tantas veces estas palabras que ya no nos preguntamos por su alcance real: ¿el Evangelio?: ¡una música de fondo para la vieja religión humana!; ¡un texto sagrado más! En realidad —y ahí reside el interés dramático de este texto— la oposición entre Jesús y la religión es tan total y tan declarada que desemboca rapidísimamente en el asesinato.

Y, sin embargo, esta proclamación no parece contener violencia alguna: ¿no es el ronroneo habitual de los sermones piadosos? «Convertíos, obedeced a la ley y a la verdad, practicad, sed buenos, etc.». Pero mejor será que acudamos al evangelista y nos dejemos prender por su relato, por el «suspense». Al final, en 3,6, hay una virtual condena a muerte, lo cual no es nada banal.

¿Qué Reino de Dios es ése tan próximo? Hay que convertirse, pero ¿de qué y a qué? Se dice que hay que creer: ¿qué quiere decir? El tiempo, en fin, se ha colmado, pero ¿de qué?

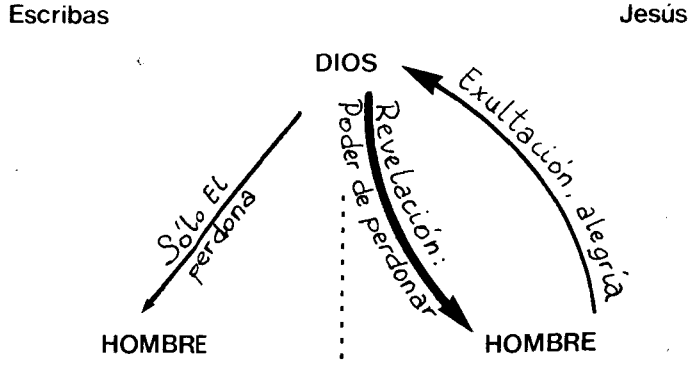
Marcos, primero, va presentando a los actores: Jesús, los discípulos, la multitud, con sus miserias y sus fervores (1,16-45). El drama puede plantearse, a partir de 2,1, en cinco actos: esa misma acción es la que proporciona las respuestas a las preguntas y revela la *ruptura* mortal que Jesús desencadena inmediatamente entre religión humana y Reino de Dios.

Acto I: los hombres de Dios se oponen (2, 1-12)

El drama empieza en la propia patria de Jesús (Galilea). Unas palabras desencadenan el asunto: «Tus pecados te son perdonados». Escándalo entre los escribas, lo cual mueve a Jesús a precisar más su «toma de poder»: «El Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados». Los escribas le gritan al blasfemo: «¡Sólo Dios puede perdonar los pecados!».

En realidad, ¿por qué Jesús y los escribas, hijos todos de Dios, se oponen? Para el pueblo, en todo caso, no hay blasfemia; a Dios no se le ha hurtado ninguna parcela de gloria. Al contrario, hay exultación, pasmo entre la gente, y se glorifica a Dios por el acontecimiento nunca visto que acaba de ocurrirles. ¿A qué viene, entonces, la oposición? ¿Será, tal vez, por algo no expresado, por un sentido de Dios totalmente distinto subyacente a la invocación de un mismo nombre?

Resumamos en un esquema el contenido de este primer acto:



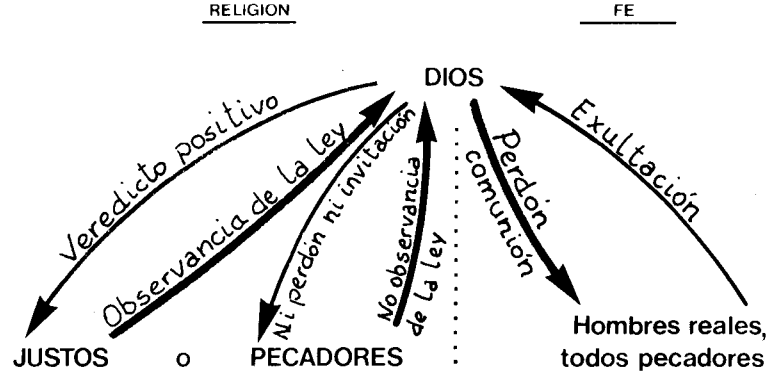
Acto II: por Dios o por la Ley (2, 15-17)

A través de Leví, Jesús se encuentra con la humanidad real de las personas cuyo modo de vida, nivel social y oficio hacen que no puedan respetar estrictamente la Ley como lo hacen los fariseos y los escribas. Son pecadores. Este segundo acto introduce, pues, en escena a un nuevo actor: lo no-expresado en el primer acto va a desvelarse ahora a propósito del pecador, porque éste es el hombre real en referencia al cual se desvela el Dios real de los hombres de Dios. El «divorcio» aparece ahora claramente.

Por una parte, sólo Dios perdona, sólo El; aunque, en realidad, lo que hace no es perdonar, sino, más bien, constatar y declarar. Gracias a la perfecta observancia de la Ley, el hombre se encuentra en orden delante de Dios; su orden actual compensa eventualmente sus yerros pasados, y Dios constata y autentifica. ¡El no perdona!

A diferencia del pueblo, al que son ajenos; a diferencia de los comensales de Jesús que hacen fiesta, los escribas no ven motivo alguno para alegrarse: la declaración satisfactoria de un inspector de cuentas no provoca la alegría de un contable serio. ¡Es lo lógico y normal!

Por otra parte, está Jesús, el hombre que vive el Poder divino de hacer vivir y que prolonga ese poder, esa iniciativa vivificadora, para con los hombres reales, los pecadores. Ya hemos visto esto en el episodio de Zaqueo. Aquí, Dios perdona verdaderamente. Es de él de quien brota el per-dón, el don perfecto, el del ser que reconoce y hace vivir al otro, simplemente porque El es ese poder y porque El, en Jesús, se ha decidido a darle presencia histórica, forma concreta de hombre a hombre. Eso es algo nuevo, eso hace exultar, eso glorifica a Dios. ¡Y eso le revela tan distinto del dios de la religión humana!



Dioses distintos, pero también hombres distintos: hombres tristes, fríos, en orden, ejecutores perfectos de la Ley, máquinas de hacer méritos; o bien, hombres vivos, unidos por un amor, que acceden a una comunión y celebran en una comida al Viviente que los reconoce, todos ellos pecadores, pero que descubren que no es en el terreno de la confrontación donde Dios encuentra al hombre. No es ya el poder del hombre contra Dios, sino el *poder* de Dios *en favor del* hombre.

Acto III: los viejos odres reventarán (2, 18-22)

Tras la ley, el ayuno. El ayuno o cualquier otra práctica religiosa. Nuevamente, dos mundos que se oponen. Por un lado, está la práctica religiosa, que funciona como algo en sí mismo y por ideología corporativa: cuando se es discípulo de los fariseos, se ayuna, y punto. Es una práctica que no se discute, que no se motiva y que proporciona un estatuto religioso ante los hombres y le pone a uno «en orden» delante de Dios. ¡Cuando uno es católico, va a misa!

Por parte de Jesús, no existe ese «en-sí-mismo» ni hay ideología corporativa. El propone una referencia distinta, la única válida para el hombre: las bodas a las que Dios le invita, la llegada del Esposo que desencadena la fiesta.

La práctica religiosa ya no es un absoluto: se ayunará *o* no se ayunará, en función del sentido de tal ejercicio, ya que la motivación absoluta es la referencia al Esposo. Cuando él está, se alegran comiendo. Cuando ya no esté, ayunarán para ejercitarse en no olvidar su presencia y su venida, para recordar constantemente la pasión del Esposo. ¿Práctica religiosa para hacerse valer ante Dios y los hombres o para acoger la llegada del Esposo?

Y no funciona tampoco por ideología corporativa. No es la pertenencia a una casta consolidada, bien estructurada, lo que salva al hombre, permitiéndole asegurarse de cara al peligroso misterio de Dios. Es preciso pasar a un mundo nuevo, el de los desposorios de Dios con la humanidad, en los que cada hombre será un compañero, es decir: testigo, actor y participante de la fiesta.

Hay un mundo nuevo y hay también un mundo viejo. Entre ambos, la ruptura debe ser radical. ¿Un vino nuevo —el de Jesús, el del Reino de Dios— en los viejos odres de la religión humana? ¡Imposible! ¿Arreglar el vestido raído del escriba para hacer de él un traje de bodas? ¡Imposible! Es preciso cambiar, es preciso convertirse, lo cual

quiere decir: cambiar de **mentalidad, cambiar de espacio y de** perspectiva.

Acto IV: el sábado restituido (2, 2 -28)

El drama, limitado hasta aquí a la patria de Jesús, acontece ahora en un paraje innominado, en un camino que, ya en el acto quinto, conducirá a Jesús hasta la sinagoga, corazón de la religión. Mundo de lo permitido y de lo prohibido, organización de un poder sobre el hombre —ahora los fariseos estarán ahí, en persona—, la religión se concentra en el sábado, su pieza clave. Lo primero que hace Jesús es revelar la perversión del sábado. Dios es «poder-en-favor-de» el hombre, y el sábado también debe ser «para» el hombre; debe ser ejercicio y celebración del poder de Dios. Y, sin embargo, resulta que se ha convertido en un absoluto; el hombre ha de someterse al sábado y a todas las prohibiciones de la religión. Sólo esta organización absoluta le permitirá tener a Dios a raya y mantenerse irreprochable ante El. Perversión por desconocimiento.

Restitución del sábado: el Hijo del hombre, a diferencia de los fariseos, ejerce como Dios el «poder-en-favor-de» el hombre. Lo ha afirmado, ha autentificado su pretensión como una señal (2-10) y, más aún, con su comportamiento humano (2,17). Por lo tanto, él y sólo él es dueño del sábado: él va a tomar el poder contra quienes lo han ejercido hasta ahora valiéndose de la religión; va a restituir la práctica religiosa (la religión objetiva) al espacio del Reino de Dios, del único Poder que está verdaderamente «en favor» del hombre. El drama del acto quinto está a punto.

Acto V: poder contra poder (3, 1-6)

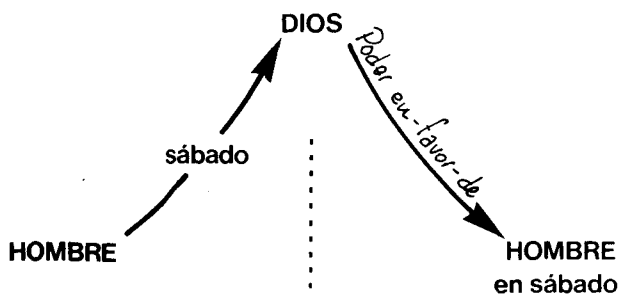
En pleno sábado y en plena sinagoga, el señor del sábado va a sellar la mortal hostilidad entre la religión humana y el Reino de Dios. Jesús, con un signo, restituye el sábado —y con él toda la religión— a su auténtica función: la de acoger «celebrativamente» la vida que procede de Dios y que debe alcanzar al hombre y transformarlo en su realidad.

No el rito absoluto, intocable y mágico realizado delante de Dios para prevalecer sobre El, sino el rito celebrado en el que se acoge y se exterioriza el Poder de Dios en favor del hombre.

La curación del hombre de la mano paralizada conlleva una doble provocación, dirigida a los jefes y al pueblo. En cuanto a los jefes,

se trata de emplear el poder contra ellos, los administradores del sistema religioso. ¡Y no sólo administradores! El acuerdo entre fariseos y herodianos, finos políticos y perfectos pragmatistas, demuestra a las claras que no son puros hombres de Dios, sino que defienden su propio poder y su propio provecho. Marcos llegará a meterlos en el mismo saco que al cruel Herodes (Mc 8,15).

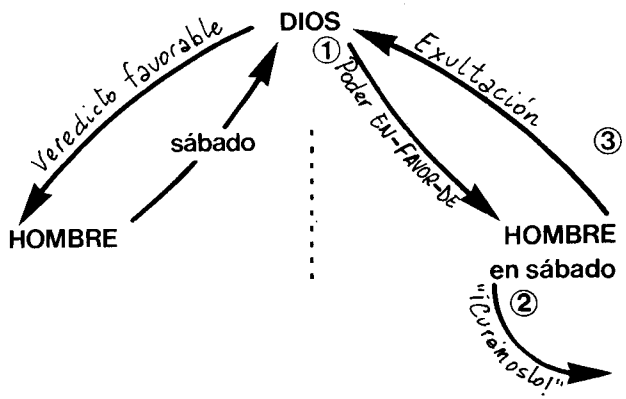
Cuando Marcos escribe este evangelio, no está haciendo historia pasada. Se está dirigiendo a la Iglesia y a sus jefes, y los pone ante una alternativa: alianza con el poder político y sus métodos, a fin de salvaguardar la administración y el funcionamiento de un sistema y mantener a los hombres en el temor, la sumisión y la observancia, o alianza con Dios, a fin de acoger y celebrar el Poder de su Reino y desencadenar en los hombres la libertad de un continuado empleo del Poder en favor del hombre.



Y ese mismo es el contenido de la segunda provocación, dirigida a las gentes. Cuando dice al hombre que se levante y se ponga en medio, cuando hace a todos la pregunta decisiva (v. 4), cuando constata que se callan, cuando Marcos observa precisamente la cólera y la decepción de Jesús y el endurecimiento de todos los corazones, ¿de qué se trata? Jesús quiere que los hombres se decidan a actuar como él, que tomen el poder *en favor* del hombre, que se alcen y griten: «¡Curémoslo!».

Jesús será el único en curarlo. El pueblo no se atreve a moverse: la institución es más fuerte, sus jefes saldrán vencedores y Jesús morirá. Si no existieran la Resurrección y el Espíritu, ¿dónde estaría la toma de poder de Jesús, dónde estaría el Reino de Dios? Asfixiado por la religión.

Acoger el poder de Dios, tomarlo para prolongarlo en el mundo y dar gracias a Dios por contemplar su Reino: he ahí el sábado restituido, he ahí la religión (objetiva) sometida al Reino de Dios.



La fe que se ve

El Reino de Dios está verdaderamente cerca, basta con dejar de lado el sistema religioso, basta con «convertirse». Porque no se trata de conversión moral ni de hacer penitencia. Se trata de cambiar de mentalidad, de cambiar de espacio y de referencia.

«Levántate ahí en medio», dijo Jesús. La sinagoga —la religión— deja al hombre de lado, aparte. En el centro está Dios, y es sobre El sobre quien la religión se ocupa de actuar. Pero Jesús saca al hombre de su rincón y le pone «en medio»: la fe se cuida de prolongar hasta el hombre que la necesita la vida que recibe de Dios. Por el poder de Dios, celebrado y acogido en el sábado, por su ejercicio del poder en nombre de Dios y en favor del hombre concreto, Jesús quiere sanar al hombre, restablecer su mano y hacerle capaz de actuar también él.

Convertirse es acceder a la fe en la Buena Noticia, a la fe en el ejercicio del poder inaugurado por Jesús. En uno y otro extremo del drama, dos impresionantes imágenes se ponen frente a frente. El endurecimiento, el silencio y la inmovilidad de las gentes de la sinagoga significan el rechazo de la fe en Jesús. Y el brote de la fe lo constituye la determinación de los amigos del paralítico a pasar por encima de todos los obstáculos que impiden el acceso a Jesús. El Evangelio precisa: «Jesús, al ver la fe de ellos...» No es en los corazones ni gracias a

una mirada espiritual como Jesús ve su fe, sino en la abertura del techo, en su actuación concreta, en su empleo del poder contra todos los obstáculos.

En torno a Jesús están la religión y el ateísmo que de ella se desprende, como veremos: el acceso a Jesús está obstruido. Ir resueltamente a él, ir después resueltamente al hombre, emplear el poder en favor del hombre cada vez que se presenta la ocasión: he ahí la fe y la vida en las que adquiere forma y presencia en el mundo el Reino de Dios.

Por haber liberado a Dios de la máscara de la religión, por haber revelado el Reino de Dios, en lugar del reino de los administradores del sistema religioso, Jesús deberá morir. Y en la sinagoga, nadie se levantará.

Pero Jesús resucitará, y entonces alguien se levantará en la sinagoga, y habrá quienes experimenten una conversión pasmosa: signo y ejemplo para todos los hombres, judíos o paganos (cf. 1 Tim 1, 12-16). Con Pablo de Tarso, la *ruptura* entre el Dios de la religión y el Dios de la revelación, entre religión y fe, será sistemáticamente analizada y afirmada. El propio Pablo acabará de iluminar la novedad profética definitivamente adquirida mediante la vida y la muerte de Jesús.

3

El judío y el pagano: dos comportamientos religiosos

El apóstol Pablo vivió intensamente la experiencia de la desquiciante conversión al Dios de la fe, antes de sistematizarla para responder a las exigencias de la evangelización. Nos fijaremos en dos datos importantes para nuestro estudio:

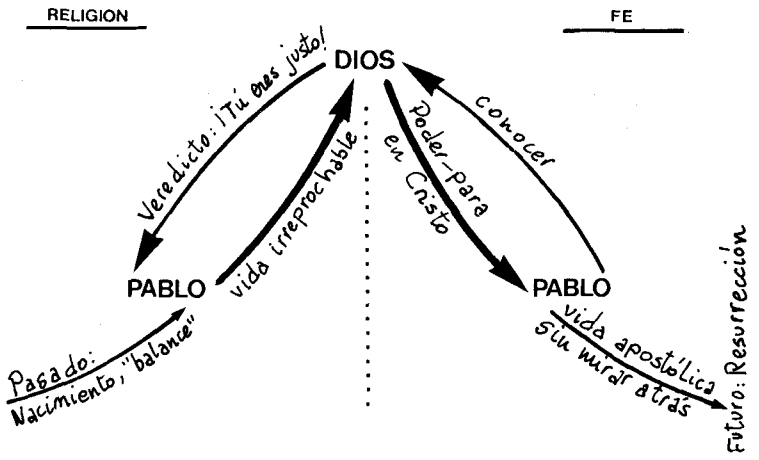
1. la descripción autobiográfica de su ruptura con el mundo de la religión —lo cual vendrá a confirmar lo ya expuesto;
2. el análisis más profundo que él hace de la religión lleva a esa ruptura en virtud de la presencia de dos interlocutores: los judíos y los paganos —lo cual nos permite avanzar un paso más en nuestro recorrido.

1. ¿Irreprochable o «alcanzado»?: Flp 3,4—4,1

Ya en Gálatas 2, 11-15 había hablado Pablo de la formidable ruptura surgida en su vida. De un sistema religioso debidamente ordenado por los hombres para que pudiera subsistir el hombre débil ante el Poderoso —o mejor aún, para que el hombre dejara de ser débil ante el Poderoso—, había que pasar a un mundo distinto, aquel en que Dios alcanza al hombre para hacer que viva y actúe con El. Semejante transformación no podría deberse al hombre, como si fuera fruto de una maduración interna. El paso a lo nuevo se verifica por la irrupción en la vida de una *revelación.* Lógicamente, el acceso al

mundo de sus iniciativas se debe, justamente, a una iniciativa de Dios —«un buen dia, Dios reveló en mí a su Hijo» (Gal 1,15).

La inversión total de los valores



Esta revelación tuvo un efecto fulminante (Flp 3): todas las buenas razones que Pablo tenía para hacerse valer ante Dios, todas las piedras con las que edificaba su fortaleza para ocultar y defender su debilidad ante Dios, todas sus ventajas, sus valores y sus méritos: todo es vano. No en sí mismo: el «ser irreprochable», según una ley que, como es sabido, es muy puntillosa, no está al alcance de cualquiera. El motivo de que todo eso sea vano es Cristo. El contexto ha cambiado por completo, el espacio es totalmente distinto: los valores han sufrido un cambio radical. Lo nuevo es la revelación de Dios como «poder de resurrección»; por lo tanto, como *poder-en-favor* del hombre. Viene luego la revelación de Cristo como aquel en quien se revela ese poder de resurrección, aquel con quien y al lado de quien el hombre puede «conocer» la misma vida que Jesús. En un mundo en el que las relaciones han quedado de tal modo transformadas, el valor ya no consiste en *producir* (3,6) delante de Dios, sino, por el contrario, en *conocer* (3,10), es decir, en acoger la revelación, en dejarse revivificar, liberar por ella. El valor no está ya en el *pasado:* la dignidad de su cuna, el balance de sus méritos (3, 4-6), sino en el *futuro,* en lo

que el hombre puede ser (3, 12-14; 3, 20–4,1) bajo la moción de esta revelación.

Un curso que ya no cambiará

Pablo subraya en dos momentos el carácter definitivo de esta transformación: los valores religiosos han sido y seguirán estando invertidos: «En adelante, todo eso lo tengo por pérdida» (3,8); «no me jacto de haberlo ya alcanzado. Pero una cosa hago: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante» (3, 13), No se trata de un razonamiento convencional ni de una expresión de modestia, tan estimable en una persona muy consciente, por lo demás, de la importancia de su obra. Son palabras teológicas que expresan su fe, que defienden el rostro de Dios, el conocimiento de Cristo y el sentido del hombre propios del espacio de la fe: Pablo no volverá a caer en la religión. No volverá a caer en cuentas, balances, preguntas angustiosas de si «da la medida» o satisface las despiadadas exigencias de Dios. No volverá a caer en ello, con tal de que siga creciendo sin cesar en el conocimiento del verdadero Dios.

En muchos casos, el cristianismo no tarda en degenerar en religión. Es cierto que se habla siempre del Amor de Dios; pero tras este sustantivo se oculta de hecho un verbo en pasado. Amor de Dios, sí, porque Dios nos amó. Un día se dio cuenta de que la humanidad, al ir hundiéndose cada vez más en el pecado, no volvería nunca a recuperarse, a liquidar su pasado pagando el precio exigido. Entonces envió Dios a su Hijo para que, hecho hombre, pagara por la humanidad. En eso, Dios nos amó.

Nos amó, en pasado. Como un financiero que quiere invertir nuevos capitales en una empresa en dificultades, pero que no lo hará más que una vez, y que cuenta, desde luego, con que la empresa rehaga sus balances y produzca unos intereses. Dios nos amó en Jesucristo, una vez, para enderezar la situación. Se trata de una excepción en el esquema religioso, la excepción cristiana momentánea, ya que vuelve a precipitar a los hombres en la eterna necesidad de hacerse valer delante de Dios mediante unos balances perfectamente ajustados. ¡Y ya tenemos otra vez al cristiano atrapado en la religión!

No es ése el pensamiento de Pablo. Dios, con la revelación de su auténtico rostro, lo ha hecho entrar definitivamente en un espacio nuevo, del que ya no saldrá. El hombre ya no tiene que angustiarse por su debilidad ante el Poderoso; la cuestión del pasado, de los ba-

lances, está definitivamente saldada en virtud del conocimiento de Dios. Dios es y sigue siendo *poder en favor* del hombre; Dios le ha amado, le ama y le amará.

2. La religión de la Ley: el judío

A la hora de proclamar la novedad evangélica, Pablo encuentra en el mundo antiguo dos grupos de hombres: los judíos y los paganos. Dos grupos totalmente diferentes... en apariencia. Pero el análisis penetrante que Pablo va a hacer de estos dos comportamientos —porque se trata, en realidad, de tipificar un comportamiento extendido por todas partes, y no de hacer antisemitismo, por ejemplo— nos ofrece la ocasión de penetrar más en el mecanismo del comportamiento religioso que el Evangelio viene a convertir.

A los judíos, Pablo les rinde el siguiente homenaje (cf. Rm 10, 1-3): son unos estupendos religiosos. Tienen un celo por Dios incomparable —y Pablo, el fariseo irreprochable de antaño, lo sabe mejor que nadie—, pero es un celo equivocado, por cuanto que está privado del verdadero conocimiento de Dios.

Dos elementos caracterizan al judío. En primer lugar, el desconocimiento de Dios: «Desconociendo la justicia de Dios... no se someten a ella» (Rm 10,3). Al tener a Dios por un Poder exigente (la Ley) y amenazadora (el Juicio Final), tienen respecto de él el más absoluto *desconocimiento*. Porque Dios —y esto lo sabe Pablo a partir de Cristo— es, por el contrario, «Justicia»: Poder de vida fiel a su proyecto en favor del hombre. Ese desconocimiento les impide «someterse» a la Justicia de Dios, acogerla, ser sus beneficiarios. Simplemente, dejarse amar.

Ellos, en cambio, no pueden más que defenderse, protegerse de ese Dios a quien «malconocen» como amenaza: «Se empeñan en establecer su propia justicia» (Rm 10, 3) —segunda característica del judío. A fuerza de *obras,* cuyo valor está declarado por la Ley, puesto que las exige, el judío se asegura *contra* Dios. La relación con Dios, por religiosa que sea en cuanto al celo, se mueve, de hecho, en el desconocimiento, en el temor, en la hostilidad. Hay que vencer a Dios plegándose a sus exigencias. «Se empeñan en establecer su propia justicia». El verbo «empeñarse» sobreentiende la imposibilidad de lograrlo, la tentativa cada vez más angustiosa de acumular un balance que resista al juicio; y, en seguida, la desesperación de ver cómo pasa la vida sin que uno se encuentre suficientemente armado para vencer al Juez que se acerca.

3. La religión del rito: el pagano

Pablo describe al pagano en el mismo plano que al judío, el de su conocimiento de Dios. Y de nuevo aparece la contradicción: el pagano no ignora a Dios, no es todavía un ateo; pero, en él, el conocimiento no desemboca en reconocimiento. «Conocen a Dios, pero no le dan gloria» (Rm 1,21). ¿Qué quiere decir? ¿Qué es «dar gloria a Dios»?

Abraham y Sara (cf. Rm 4, 18 ss.) eran ya demasiado viejos —«muertos», dice el texto— para poder realizar su *deseo* de vivir, su esperanza de una posteridad. Ante su impotencia, Abraham, dice Pablo, «dio gloria a Dios, persuadido de que *poderoso* es Dios para cumplir lo prometido» (Rm 4, 20-21). «Dar gloria a Dios» significa, pues, para el hombre, reconocer que el Poder de Dios se ejerce en favor del deseo del hombre, que no le es indiferente ni hostil, sino amigo.

Negarse a dar gloria a Dios es no acceder a este conocimiento, a esta confianza absoluta y, consiguientemente, ponerse a buscar medios religiosos para influir en la divinidad, hacerla salir de su indiferencia o de su hostilidad. Es la idolatría, con sus ritos y su reducción del misterio de Dios al rango de «imágenes» (Rm 1, 23), que significan el posible dominio del hombre sobre Dios para captar al Poder en provecho del hombre y de sus deseos. El pagano es, pues, el hombre a quien el desconocimiento de Dios repliega sobre sí mismo y sobre su propia acción en orden a realizar sus deseos. Lo hará en la vida corriente, actuando según le plazca, con injusticia y violencia (Rm 1, 18.24-32). Y la religión, con sus ritos, le proporciona (quizás) una fuerza sobreañadida que le permite poner al poder divino al servicio de sus proyectos. Con todo, también aquí se da el fracaso: la persona (Rm 1, 24-25), la familia (26-27), la sociedad (28-32)...: a todos los niveles se da el fracaso desesperante; se da, en definitiva, la muerte, que acecha por todas las partes, que todo lo arrebata, demostrando lo vano de ese apoderarse de Dios mediante el rito. Los paganos se anegan en el desconocimiento, en el temor, en la desesperanza. También para ellos, cuanto más se envejece, más vana parece la religión.

4. Religión del temor y religión de lo útil

Judío y pagano son muy diferentes, y el primero considera al segundo un impío. Pero Pablo descubre en ellos un fondo común: la «carne», que es enemiga de Dios y no puede comportarse de otra forma (cf. Rm 8, 7). Judío y pagano, en el fondo, se extravían en el mismo desconocimiento. Débiles el uno y el otro, ambos pretenden realizar su frágil deseo mediante un mismo intento: triunfar sobre Dios; por caminos diferentes, sí, pero en el fondo se trata de la misma religión y del mismo callejón sin salida.

Ser «carne» es ser deseo y debilidad a un tiempo: una tensión difícil de soportar. Si, además, se añade el desconocimiento de Dios, considerado Poder hostil al hombre, la situación se hace explosiva. Deseo y debilidad constituyen la «carne» en proporciones diferentes, según el carácter, el entorno y la historia personal de cada persona.

Si la persona es, sobre todo, debilidad, entonces vence el temor —ese temor en el que el creyente no debe volver a caer, conducido por el Espíritu del conocimiento de Dios como Padre (cf. Rm 8, 14-17). Y el temor le lleva a esta única preocupación: evitar la condenación —mientras que en Jesucristo ya no hay condenación (Rm 8, 1). La ley será una especie de «manual de instrucciones» de cómo levantar un muro de obras contra Dios y su juicio. Este hombre está poseído por un celo ejemplar y hasta fanático, pero no hay en él amor de Dios, con el que aún no se ha reconciliado. Tras el celo religioso, la «carne» está siempre presente, con su desconocimiento y su hostilidad. ¡Qué seguridad la del análisis de Pablo para desvelar y desenmascarar!

Y si la persona es, sobre todo deseo, dinamismo, entonces es la búsqueda del poder lo que prevalece, rechazando la ley como un obstáculo insoportable. A pesar de ello, no es menos religioso; pero es en el rito donde se centra su religión. Se considera el rito como un medio apto para influir en Dios, para impulsarle a intervenir en favor del hombre, a que le otorgue el incremento de poder necesario muchas veces para llegar a realizar los propios deseos. Esa voluntad de servirse de Dios, de someterlo al juego del hombre, de embaucar al Poderoso, encubre la misma desconfianza, la misma irreconciliación entre el hombre y Dios. Se trata de la misma «carne».

Al situar su Evangelio frente a sus dos interlocutores, el judío y el pagano, Pablo no se ha contentado con percibirlos en la superficie, en sus apariencias completamente diferentes. Al contrario, ha puesto de

manifiesto la base común de sus comportamientos diferentes, y ese análisis le ha llevado a ir más altá de polémicas anecdóticas, para establecer una verdadera tipología de la religión en su oposición a la fe. Analizados a esa profundidad, judío y pagano se convierten en tipos universales que concretan, frente a la fe, dos formas de religión. La *religión del temor,* que intenta arrancar de Dios un veredicto favorable, triunfando sobre su hostil exigencia mediante la ley y las obras, y la *religión de lo útil,* que, a base de ritos, se esfuerza por obtener de Dios una intervención concreta en los aconcimientos. Estos dos comportamientos religiosos, por diferentes que sean en su teología y en su moral, tienen una raíz común: el desconocimiento de Dios.

5. Ningún viviente se justifica delante de Dios

La quiebra de la religión humana está, pues, claramente demostrada. El religioso del temor, cuantos más años vive, más desespera de lograr producir los suficientes méritos para salir triunfante en el juicio de Dios. El religioso de lo útil, cuantos más años vive, más desespera de poder dar con el rito capaz de protegerle de la muerte.

Recogiendo una certeza del A. T., Pablo cita el maravilloso salmo 142: «Ningún viviente se justifica ante Dios» (Rm 3, 20). Por sí sola, esta frase es para el religioso un grito de rabia, un motivo de desesperación —un motivo también de ateísmo, como veremos—. La religión no mantiene sus promesas, no lleva a término su proyecto; el hombre no da la medida frente a Dios.

Esa misma frase, en cambio, puede convertirse en un grito de alegría, en un suspiro de alivio, en el canto de liberación del creyente: el hombre no *tiene que* dar medida alguna; el hombre no *tiene que* defenderse de Dios. Dios se revela diferente de como el frágil deseo del hombre lo proyecta en medio de su temor. En Jesús muerto y resucitado, Dios se revela como «Justicia» (Rm 3, 21). Zaqueo, gozoso, salta de su sicomoro y acoge a Jesús.

El callejón sin salida de la religión es, para el «judío» y para el «pagano» de todas las épocas, el lugar de la existencia y de la experiencia en que Dios les aguarda. De este modo, el hombre es capaz de percibir, gracias al Espíritu de revelación, un camino nuevo por el que «marchar humildemente con su Dios» (Miq 6, 8). «Que el Dios de nuestro Señor Jesucristo, el Padre de la gloria, os conceda espíritu de sabiduría y de *revelación* para *conocerle* perfectamente» (Ef 1,17).

4

La crítica moderna de la religión

En el plano de la cultura antigua, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, al que se ha dirigido nuestra investigación hasta ahora, el debate se detiene en esta posición entre religión y fe, entre esos dos mundos de sentido y de relaciones: el que proyecta el deseo humano concibiendo la religión a partir de sí mismo, de aquello que le habita, y el que propone a la conversión del hombre el deseo de Dios revelado en Jesucristo. No existen todavía otras posturas, aún no ha surgido el ateísmo moderno, y todo gira en torno a la religión.

1. Cada generación tiene su propia ambigüedad religiosa

Entre la religión y la fe, aunque hay ciertamente ruptura (una ruptura llevada por el movimiento profético a su más alta expresión en la figura de Jesús, y más tarde en la de Pablo), hay también compenetración, por lo que fácilmente hay además confusión y ambigüedad. Lo hemos oído en palabras de Pablo: «Tienen el celo de Dios, pero no según el conocimiento». Es el mismo clima en que se mueve la polémica entre Jesús y los fariseos: entre esos hombres que afirman ser todos hombres de Dios, es difícil percibir con exactitud lo que les enfrenta tan violentamente.

Desde el comienzo de nuestro trabajo hemos tenido en cuenta esta compenetración entre religión y fe, y hemos distinguido entre religión objetiva y subjetiva. Es dentro del corazón —«este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí, vana es su reli-

gión» (Mc 7,6)– donde se oponen fe y religión subjetiva. En el plano de la religión objetiva –oraciones pronunciadas, ritos celebrados, mandamientos observados– reina la más completa ambigüedad. Pablo lo constataba ya en el antiguo Israel: se puede descender de Abraham y no ser hijo suyo en cuanto a la fe: «los hijos de la carne no todos son hijos de Dios» (cf. Rm 9, 6-12).

La compenetración existe también por el hecho de que incluso entre religión (subjetiva) y fe no hay sino ruptura en la realidad. La exposición teórica de estos dos espacios los opone y los separa necesariamente, como hemos visto en nuestros esquemas.

En el hombre real habrá de darse ciertamente una ruptura, pero mediante el paso de una a otra. Ningún hombre –a no ser Jesús, por ser Hijo de Dios, y María por una gracia especial– nace creyente, sumergido ya en el espacio de la fe, sino que todo hombre debe *llegar a serlo,* realizando la experiencia del callejón sin salida de la religión, sacando provecho de esa situación para abrirse así a la llamada del Espíritu y avanzando poco a poco por los caminos por donde le lleva la Revelación. Se trata de un largo éxodo, de una conversión nunca lograda, en la que se suceden con frecuencia avances y retrocesos. Y todo ello bajo el manto de la religión objetiva. Unos mismos ritos, actos, palabras y comunidades *contienen* y *ocultan* actitudes perfectamente contradictorias: la religión del temor o la fe, la voluntad del dominio sobre Dios o el servicio humilde.

Mientras perdura la aceptación de la religión, tales contradicciones internas no la hacen estallar. En cada generación, antes y después de Cristo, la llamada profética a la fe, la crítica a la religión (subjetiva), se deja oír con mayor o menor energía, pero siempre en el seno de la religión (objetiva). Para que se dé el estallido, es preciso que surja un elemento nuevo: el ateísmo y su crítica de la religión. Ese estallido de la religión, por nefasto e impío que les parezca a muchos, lleva en sí mismo también una promesa: provoca irresistiblemente a salir de la ambigüedad.

No puede encubrirse cualquier cosa con el sagrado manto de la religión.

Puede significar el final del «contrabando». En cualquier caso, constituye la novedad y la oportunidad de nuestro tiempo: liberar la fe, poner la religión (objetiva) al servicio de la fe.

2. Cuando el hombre se encuentra...

Lo propio del desarrollo moderno de la cultura es haber permitido al hombre un mayor dominio sobre sí mismo y sobre cuanto le rodea. Este movimiento está ciertamente lejos de haber concluido. Tras una primera fase en la que el Progreso justificaba un absoluto optimismo al palpar el éxito de las conquistas humanas, se llegó a una conciencia mucho más matizada de los resultados obtenidos. La posibilidad que el hombre adquiere de regirse a sí mismo y al mundo que le rodea se revela cada vez más ambigua, porque lo mismo es fuente de orgullo, de entusiasmo, de auténtico enriquecimiento y de tareas maravillosas, como de vergüenza, de temor, de incertidumbre y de servidumbre. Ahora que el desarrollo de la vida no está, decididamente, en las solas manos de las fuerzas naturales; ahora que, de espectador, beneficiario o víctima, el hombre se convierte en actor responsable a todos los niveles, la cuestión fundamental de la cultura humana tiene mucho que ver con la calidad de la vida y con el modo de administrarla –algunos, más pesimistas, piensan incluso que con la supervivencia misma de la vida. Ecología, debate atómico, subdesarrollo, democracia, salud, eugenesia, urbanismo, relaciones, trabajo, sentido de la vida... son otros tantos campos abiertos –según algunos, otros tantos campos ya irremediablemente deteriorados– a la aventura humana y en los que puede medirse el formidable dominio del hombre sobre sí mismo. Se puede y se debe tomar conciencia, por ello, de que una *dimensión* del hombre terriblemente nueva ha surgido. Dicha toma de conciencia, ocultada muchas veces por la religión y sus afirmaciones sobre el gobierno del mundo por Dios, será objeto de una reflexión más detenida en la segunda parte. Pero constituye el telón de fondo de la crítica de la religión de que hablamos aquí.

Si esta potestad sobre la vida se ha podido generalizar, se debe a que la cultura moderna ha desarrollado dos sentidos nuevos; el sentido de la libertad y el sentido científico y técnico, que, por otra parte, se influyen mutuamente.

Por «sentido de la libertad» ha de entenderse aquí todo ese movimiento de análisis y de conocimiento que ha sabido desvelar los mecanismos secretos de la vida física, política y social, y todo el movimiento de conciencia y de investigación filosófica que, bajo toda clase de aspectos, a veces incluso aberrantes, se esfuerza por pensar al hombre, su misterio y su deseo. En una época más reciente se ha sumado a esta más antigua búsqueda el fenómeno global de la comuni-

cación y de la vulgarización. De lo cual se sigue una adquisición de cultura, una atmósfera general, un «sentido» de la libertad: ya no es evidente que el deseo del hombre haya de soportar pura y simplemente la sujeción o la alienación como una fatalidad inevitable, como un dato natural, sin intentar al menos entenderlas, designarlas, denunciarlas y librarse de ellas. El análisis de las alienaciones del hombre por el hombre y del hombre por el sistema (económico, político, ideológico) ha echado abajo los absolutos, dejando el campo libre —peligrosamente libre— a la floración y el reconocimiento de los propios deseos.

No se necesita haber leído personalmente a Marx, Freud, Sartre o Marcuse. Ese «sentido» de la libertad se descubre en los jóvenes antes incluso de que sepan que tales personajes han existido. Sencillamente, es algo que «está en el aire» y que ya no es patrimonio de ciertos círculos de «iniciados», sino un logro cultural generalizado.

En cuanto al «sentido» científico y técnico, nosotros lo situamos también en el mismo plano. Hay, ciertamente, un abismo entre el conocimiento, la percepción de la realidad de un físico o un biólogo y la de la gente en general. Pero el desarrollo de las ciencias y de las técnicas, la generalización de la instrucción y la constante vulgarización de los descubrimientos crean (también como logro cultural) un «sentido» científico y técnico en todo el mundo, aun en los más jóvenes. Ya no es evidente que el deseo del hombre deba limitarse, prudente y modestamente, al espacio de valores, a las posibilidades de acción y a los pequeños proyectos que la naturaleza le permite. Ya no es evidente que el hombre tenga que esperar de unas fuerzas superiores los bienes (particularmente la salud) que necesita. Al contrario, es evidente que de sus conocimientos y de su técnica el hombre va a obtener el poder necesario para realizar su deseo. Sabe dónde hay que poner la eficacia: en el conocimiento, la organización, la planificación, la técnica. Ese «sentido» científico y técnico es vivido y celebrado no sólo cuando un cohete lleva al primer hombre a la luna y la TV en color nos permite poder acompañarle, sino ya, y sobre todo, cuando el adolescente monta su primer velomotor y el joven su primera moto.

El día en que el hombre logró derribar un árbol, descubrió al mismo tiempo que el árbol no era, en el fondo, más que un gran trozo de madera.

El dominio del hombre sobre sí mismo y sobre el mundo, dominio generalizado bajo la forma de un logro cultural, de un «sentido» común, contiene inevitablemente una nueva forma de percibirse a sí

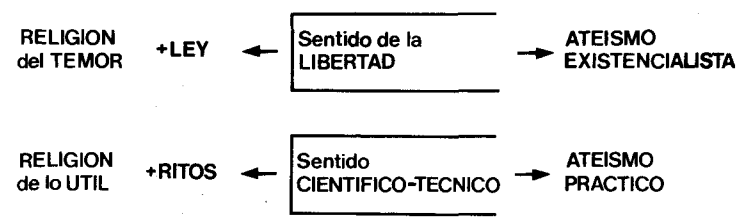
mismo y al mundo. ¿Qué tiene de extraño que la religión experimente sus efectos?

3. ...la religión se pierde

Sentido de la libertad: se han señalado todas las alienaciones que oprimen al hombre, no se ha aceptado que el deseo del hombre esté sometido, limitado, vejado por la referencia a una ley, a un sistema, a un poder, aunque sean los de una muy venerable y divina religión.

Sentido científico y técnico: se han descubierto y se ha aprendido a utilizar las verdaderas fuerzas, los verdaderos medios eficaces, y se ha hecho evidente con ello que es ahí donde el hombre tiene que esforzarse por realizar su deseo y asegurar sus conquistas y su felicidad, y no precisamente mediante ritos, aunque fueran celebrados con arte y calidad.

De este modo se ha verificado una doble autonomía que golpea a la religión como un trallazo. Habíamos asignado a ésta dos motivaciones esenciales que pueden actuar separada o conjuntamente: la motivación del temor y la de lo útil. El choque entre estas actitudes tenía que desembocar en una crítica radical de la religión. El sentido de la libertad rechaza con violencia la relación de temor entre el hombre y Dios y conduce a la negación de Dios, en lo que nosotros denominaremos el «ateísmo existencialista». «Existencialista» en un sentido muy amplio y común del término: un ateísmo cuyo motor es el sentido de la libertad y, por tanto, un cierto sentido de la existencia libre, no-alienada. Un ateísmo no formulado por los especialistas, filósofos existencialistas, pero sí ampliamente extendido entre los jóvenes a partir del despertar de su auto-conciencia y de sus deseos de libertad.



El sentido técnico, por su parte, encuentra en la religión la motivación de lo útil. Percibe la vanidad de apostar por la utilidad y la efi-

cacia técnica de un rito y gira sin violencia —a diferencia del anterior— hacia un ateísmo práctico.

Rechazada con violencia y resentimiento, o simplemente abandonada por considerarla superada fuera de lugar, la religión se pierde en la misma medida en que el hombre se encuentra. Sin embargo, hace su aparición una evolución realmente nueva y significativa, si es que el futuro llega verdaderamente a confirmarla: el irresistible ascenso del temor y de la duda respecto a nuestras posibilidades de lograr un futuro dichoso para el mundo provocan, al parecer, un movimiento de reflujo hacia la religión. Primero se dijo: «Dios ha muerto»; y un poco más tarde: «¡Dios regresa!» Religión abandonada o reencontrada... ¿qué importa, en el fondo? No cantemos victoria: se trata de unos mismos mecanismos humanos que juegan en un sentido o en otro. ¿Cuándo, pues, el deseo del hombre hallará el verdadero Deseo del Dios verdadero, de ese Dios que, entre los religiosos y los ateos, «busca siempre verdaderos adoradores en espíritu y en verdad»?

5

Ensayo de una tipología actual

El estudio del esfuerzo profético por liberar la fe de la religión, esfuerzo que culmina en san Pablo, nos ha permitido encontrar ya dos tipos bien característicos: el «pagano» y el «judío». Acabamos de descubrir otros dos: el ateo existencialista y el ateo práctico. Deberemos ahora reunir y completar estas indicaciones intentando extraer de ellas una tipología apta para poder leer la realidad actual de los posibles comportamientos a propósito de Dios.

1. «Retratos». Clave de lectura

El religioso del temor

¿Qué ha sido en nuestros días del «judío» de Pablo? Es el religioso del temor en general o, en forma más precisa y más abierta: el integrista.

Lo que, en el fondo, anima su relación con Dios es el temor. Es, pues, extremadamente importante que entre él y Dios se alce la fortaleza-Iglesia: institución sólida, inmutable e inamovible; dotada de una jerarquía cuyo poder se hace fácilmente visible en los signos de la casta sagrada: indumentaria, lenguaje, saber, etc.; dotada de una ley (lo que hay que creer, lo que hay que hacer —y, sobre todo, lo que no hay que hacer—, los ritos que hay que celebrar, las oraciones que hay que decir, etc.) igualmente inmutable e intangible. Y para acabar de exorcizar el temor, común a todos los hombres en medio

de su fragilidad, es preciso que esa Iglesia se alce con la intolerancia y el anatema —lo cual acaba dándole a uno la certeza de que es justo, de que no tiene nada que temer y de que la operación-supervivencia ante Dios es un éxito, ya que es sobre los demás sobre quienes caerá el castigo divino.

Entre los religiosos del temor, están los que, con toda dulzura y suavidad, se quejan simplemente de que se les cambia la religión. Pero, o bien serán recuperados gracias al nuevo estilo postconciliar (no es únicamente en el modo de obrar en lo que el espíritu puede cambiar), o bien, con toda dulzura, se harán ateos, una vez desaparecido el temor.

Y hay también otros en quienes el temor es demasiado profundo: privarles de esa Iglesia-fortaleza, es tanto como desollarlos vivos, al abandonarlos a su temor sin protección alguna. Eso no lo soportarán y reconstruirán la fortaleza. La reforma conciliar es una vasta conversión a la fe que aprovecha las provocaciones acumuladas desde hacía tiempo por la cultura moderna para desligar a la religión cristiana de la «religión» y ponerla al servicio de la fe. Es conversión a la fe o no es nada.

Aunque en grados distintos, el valor común a estas gentes sigue siendo el medio de satisfacer las exigencias de un Dios implacable y, en cualquier caso, peligroso. Su binomio fundamental es la Ley y el Castigo: «Si no rezáis, también entre nosotros habrá catástrofes; si no vas a misa, Dios no te ayudará a encontrar una buena esposa, etc.». En diversos grados, vuelven a verificarse las palabras de Pablo: son unos estupendos religiosos, tienen un prodigioso celo de Dios, pero se equivocan de Dios (cf. Rm 10,2)

No hay que olvidar, dentro de esta categoría, al religioso político. Lobo disfrazado de oveja, defiende el integrismo, no ¡válgame Dios! por la necesidad de someterse él mismo a la Ley, sino por el servicio que presta esta religión manteniendo a la sociedad dentro del orden jerárquico, y al pueblo llano en el temor y la sumisión. Por este camino se ha sellado muchas veces la alianza contra-natura entre la religión cristiana y el poder, económico o político. Tampoco es una casual, sino, más bien, profundamente lógico, que allí donde la Iglesia postconciliar lleva a cabo su conversión a la fe, rompe dicha alianza. Para estos religiosos políticos es legítimo tachar entonces de impíos, de enemigos de la religión y de izquierdistas a los promotores de esa ruptura.

¡También Jesús soliviantaba al pueblo llano! (cf. Lc 23,5).

El ateo existencialista

Es la reacción a la religión del temor, reacción violenta las más de las veces, porque, con ella, el hombre se libera de una alienación, y porque una liberación así no se produce nunca sin dificultad y sin provocar hostilidad. Sus formas son muy diversas: cambio doloroso y angustioso durante la adolescencia o al comienzo de la edad adulta, toma de conciencia fácil y evidente a partir de la adolescencia o más tarde, o tal vez sublevación brutal y repentina provocada por un acontecimiento y que hace que se manifieste una saturación muy antigua.

Es la negativa a entregar el deseo del hombre a un Poder externo que aliena mediante la ley (lo que hay que hacer y no hacer para mantenerse en orden) y mediante el temor (lo que ocurre si no estás en orden). Ese Poder es tanto Dios mismo como el aparato religioso que administra ese ciclo del temor y mantiene en él al hombre: ley, pecado, culpabilidad, temor, rito compensatorio; ley, pecado..., etc. Es la negativa, asimismo, a encerrar la existencia del hombre en un binomio: ley-castigo, o pecado-gracia; es resistirse a desnaturalizar esa existencia en una especie de angustiosa marcha a través de un campo minado.

Es la determinación de abrirla, por el contrario, a todos los valores humanos, a la aventura, a la experimentación, al futuro personal, a la duda, a la búsqueda, a la responsabilidad, a los datos reales de la vida, a la libertad.

Es la negativa, en fin, a permitir que el hombre se aliene en un dios hipotético, en unos quehaceres religiosos que le distraigan de su verdadera tarea de hombre, en una creencia religiosa que le aparte de su compromiso y de su responsabilidad para con el futuro del mundo. «O Dios existe, y el hombre no es nada; o existe el hombre...»: así formulaba Sartre el violento dilema en que la religión del temor sume inevitablemente a todo hombre que se hace consciente del valor fundamental: su existencia.

El religioso de lo útil

Heredero del «pagano» de Pablo, el religioso de lo útil tiene al rito en muy alta estima, porque le atribuye el poder de atraerse a Dios y obtener de él una ayuda útil: encontrar vivienda o trabajo, tener salud... Se percibe a Dios fundamentalmente desde el ángulo de lo útil.

Esta religión funciona sobre la base de un contrato muy simple: el trueque, el intercambio, alimentado a veces por la creencia en el valor mágico del rito. Sus formas son también muy diversas. Hay quienes cultivan la religión de lo útil de manera regular: «practican», mantienen buenas relaciones, porque nunca se sabe cuándo puede sobrevenir la desgracia, y no conviene estar en números rojos ni andar falto de crédito. Otros llegan a lo mismo esporádicamente, sobre todo cuando el infortunio de una enfermedad o de un fracaso hace que reaparezca la fragilidad del hombre y, con ella, la torpe esperanza de dar con el rito paliatorio.

Pero lo útil no se reduce sólo a lo físico o a lo económico: salud, trabajo, éxito. En nuestros días es también observable en unas dimensiones totalmente nuevas, reveladas por las ciencias sociales o psiquiátricas. El rito es necesario para que se constituya la personalidad social de una comunidad, para que los individuos puedan apropiarse el misterio angustioso de las grandes etapas de la vida: nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte.

Evitar la neurosis, personal o colectiva, pertenece también a lo útil.

Si lo que se pretende es su eficacia interna, psicológica, cualquier rito vale, con tal de que esté bien hecho. Porque no se trata de imaginar un rito cargado de revelación divina y de respuesta del hombre creyente, es decir, de un sacramento de la fe.

Si, por el contrario, lo que se busca es influir en Dios, a fin de obtener su protección, su ayuda eficaz, entonces se incurrirá más bien en integrismo, aunque únicamente en este punto. Es muy curioso observar la absoluta ambigüedad del apoyo prestado a los integristas postconciliares por determinados medios altamente intelectuales y liberales: la exigencia litúrgica es precisamente la única que ellos aceptan, y desean una Iglesia estrictamente ritual. Pero esta complicidad parcial es comprensible: cuanto más se exprese el rito en signos extraños a nuestra cultura actual, en una lengua desconocida, cuanto más se comporte el sacerdote como un druida, como un personaje sacro, más evidente será que esa misteriosa acción debe tener también una eficacia misteriosa. Porque este religioso no es creyente: para él, el hombre no tiene acceso a Dios en lo vulgar y cotidiano. Más aún, no tiene acceso a Dios en absoluto, a no ser por una especie de violencia mágica, por un rito protector y por la mediación de un especialista de lo divino.

El ateo práctico

Debido a un progresivo relajamiento a partir, quizá, de la adolescencia, o tal vez por causa de una revisión tajante del asunto tras algún fracaso particularmente contundente, la práctica religiosa ha sido abandonada: persiste, eso sí, la búsqueda de lo útil, pero ésta se orienta hacia los verdaderos medios de eficacia. La dimensión religiosa se tolera tadavía en los demás, pero sólo en la medida en que se concreta en dedicación y en una eficacia determinada. La práctica religiosa ha sido totalmente abandonada por inútil, porque proviene de la ignorancia acerca del funcionamiento de la realidad, de una ingenua voluntad de rehuir la condición humana, hecha a la vez de poder y de impotencia—motivaciones, por lo demás, de las que, en su opinión, se sirven las autoridades religiosas para ejercer un oficio rentable. Desde la lamparilla «de a duro» hasta la gran operación financiera de un jefe de secta que promete la curación, abundan los ejemplos que justifican esta crítica de la religión y, desgraciadamente, bloquean a esas gentes a ese estéril nivel de la reacción.

El malcreyente

Estas figuras-tipo que nosotros intentamos describir, en la realidad se encuentran de forma muy mezclada. Religión del temor y religión de lo útil no se excluyen mutuamente: se pueden mezclar ambas y se puede pasar de una a otra. Y es posible que religión y ateísmo tampoco se excluyan pura y simplemente, sino que se mezclen ciertos restos de práctica religiosa, pequeños residuos de crítica y de rechazo y hasta elementos de fe. ¡Un auténtico cocktail! En estos tiempos de crítica, de sospecha, de incertidumbre y de violencia verbal de unas opiniones contra otras, el malcreyente es probablemente el tipo más difundido. Su característica principal es el desasosiego. Su actitud, la de nadar entre dos aguas. Aún sigue rezando, pero se limita a la oración «oficial», a asistir a la misa dominical, porque no ha perdido el miedo al pecado mortal. Permanece en la Iglesia, pero justamente el mínimo necesario para no cortar los puentes, porque «...nunca se sabe». Se considera «creyente», pero se refiere con ello a restos de conocimiento transmitidos antaño y que tienen muy poco que ver con su existencia real. Puede hasta ser sacerdote, pero se limita simplemente a desempeñar una función y a emplear un lenguaje que él no vive personalmente.

Se encuentre al nivel en que se encuentre, el malcreyente puede deslizarse con mucha facilidad hacia el ateísmo: a base de desprenderse progresivamente de elementos de la religión cristiana, llega un momento en que la evidencia de su ateísmo resulta innegable.

O bien, repentinamente enajenado por ese desmoronamiento que se produce en él y en torno a él, regresa violentamente —a falta de percepción y de experiencia personal, la violencia, sobre todo contra los demás, puede por algún tiempo proporcionar certezas— y renueva en él y en torno a él la religión del temor.

Es ésta, a la vez, la oportunidad y el drama de nuestra época: el entorno es tal que el religioso, en uno u otro momento, se encuentra inevitablemente privado de la evidencia sosegada de la religión. Se descubre «malcreyente».

La malcreencia es un estado inestable y transitorio. Es preciso hacer de la malcreencia un camino hacia la fe.

El creyente

Es el último retrato de nuestra «galería». Pero no hagamos del creyente un personaje definitivamente instalado en la fe. De hecho, el hombre real se mueve siempre entre los tres polos de la religión, el ateísmo y la fe. La conversión no es algo adquirido de una vez por todas, aunque es cierto que, si se progresa en la verdad, se da una experiencia y, por tanto, una certeza que poco a poco, piedra a piedra, va formando una morada en la que uno puede vivir y acoger pacífica y serenamente.

En sí misma, además, la fe no es un estado petrificado. Conoce la confianza, pero no la seguridad. Es una circulación, un movimiento, una manera de invertir la vida, con su misterio y su realidad. Es fuente inagotable y aventura infinita. Es centro y horizonte, pero también marcha en equilibrio inestable. Es fuerza y certidumbre, pero también ternura y vulnerabilidad. Es experiencia viva de esa vida y esa «circulación» de vida que la Biblia, con su esquema constantemente repetido, nos ha descrito suficientemente. Para el creyente no hay, de momento, más retrato que el rostro de Zaqueo bajando de su sicomoro.

2. En el flujo y reflujo de la vida

Estos seis tipos forman, todos ellos juntos, una clave de lectura que sirve para descifrar mejor el comportamiento propio y el de los demás. Para reaccionar, hay que entender lo que pasa. Nadie puede

jactarse de responder plena y únicamente a uno de esos retratos. La realidad personal es siempre más movediza y más enmarañada. Y, sobre todo, la historia de nuestras vidas nos hace movernos constantemente entre esos tres polos que son la religión, el ateísmo y la fe.

¿Como una cadena de montaje?

En la forma de representarse el modelo ideal de un fiel de la Iglesia hay una cierta ingenuidad no carente de peligro. Dicho modelo tiene más de cadena de montaje que de aventura propia de la existencia humana. Una cadena de montaje son unidades —un frigo, un coche— todas absolutamente idénticas y que a lo largo de un recorrido idéntico y perfectamente organizado, un riel, siguen un proceso que las lleva hasta la construcción acabada.

Con el bautismo, en el que son infundidas las virtudes teologales —fe, esperanza y caridad—, se constituye la estructura cristiana de base. Durante la infancia, esa estructura dispuesta a funcionar es programada. Es el caso del catecismo, que proporciona las verdades que hay que creer, los mandamientos que hay que respetar y los ritos religiosos que hay que cumplir. Un equipaje para la vida. Como el propio término lo indica, un equipaje es una maleta que contiene ya todos los elementos necesarios para llevar a cabo con éxito la propia vida religiosa.

El fiel así programado va, en principio, a funcionar hasta su muerte en el marco de una parroquia, rodeado, por tanto, de personas que, también en principio, funcionan todas de la misma manera. Todavía habrá un importante hito que franquear: el matrimonio religioso. Y más tarde, por último, el entierro religioso. Todo ello, conforme a un plan de fabricación bien establecido, como por una especie de contrato con Dios, da derecho, en principio, a la vida eterna.

Este falso modelo ideal no carece de peligros, porque sobreviene la extrañeza, el temor y, enseguida, el abandono o el endurecimiento de quienes, de pronto, descubren que ellos no «funcionan» así. Añádase a esto la reacción brutal de quienes pretenden imponer a toda costa ese «funcionamiento» y exigen una pastoral en esa línea. Piénsese en la escandalizada extrañeza de quienes ven que el catecismo de los niños no produce una mayoría de jóvenes sensatos y practicantes, y acusan por lo mismo a esa catequesis de no proporcionar ya a los niños el «equipaje» necesario para afrontar victoriosamente todas las etapas de su vida.

La realidad es que el hombre no está sujeto a un circuito de montaje, sino que se adiestra en una existencia, y es al ritmo de esa existencia como se constituye poco a poco. Podemos esbozar a grandes rasgos las etapas fundamentales de este proceso.

La infancia: espontáneamente religiosa

El niño prolonga hasta Dios las motivaciones profundas que animan su relación con sus padres: «ve» a Dios en la línea de la mirada que dirige a sus padres. Por ser totalmente debilidad y necesidad, el niño mantiene, inevitablemente, una doble relación con sus padres: la relación de dependencia y la relación de utilización.

La dependencia produce el temor a ser abandonado y, por tanto, una situación de «tener-que-agradar». Con su buen comportamiento, el niño ha de merecer de sus padres que no le dejen en el abandono, que sería su perdición.

Pero, por otra parte, los padres son además los mayores, los todo-poderosos: ellos lo arreglan todo; el niño puede confiar absolutamente en ellos, puede «utilizarlos» totalmente.

Naturalmente, esas dos relaciones producidas por el niño se verán equilibradas por las producidas por los padres: la dependencia, el temor y el tener-que-agradar se verán transformados por la seguridad en la confianza del amor; y la utilización se trocará, poco a poco, en un sentido más lúcido de la realidad y de su propia responsabilidad.

Pero, aun equilibradas, tales relaciones no dejan de existir, dando lugar en el niño a una primera captación de Dios espontáneamente religiosa. Dios es un ser maravillosamente vivo, del que yo dependo: si no le agrado, él me abandonará, y eso sería terrible. Dentro de esta perspectiva, es bien conocida la actitud moralizante y perfeccionista de los niños en su «edad de oro», alrededor de los diez años. Dios es también un ser maravillosamente poderoso y benefactor: quiere el bien para nosotros y soluciona nuestras vidas; basta con pedírselo. ¡Oraciones de niño!

Religión del temor y religión de lo útil: ambos movimientos están espontáneamente presentes en el niño. Por supuesto que pueden verse equilibrados, por una parte, por la seguridad que proporciona el amor y, por otra, por la creciente conciencia de la propia responsabilidad —y estos elementos serán inestimables para la evolución de la persona, tanto en el plano psicológico como en el religioso—; pero la infancia no incita todavía a salir de esa ambigüedad. La mejor educación, la mejor formación del mundo, no puede hacer del niño un fiel dispuesto a «funcionar», provisto de su «equipaje» para la vida, porque el niño no ha empezado aún a existir de verdad.

De su infancia recibe elementos, ciertamente fundamentales, para su desarrollo humano y religioso; pero todo se mueve aún dentro de una ambigüedad igualmente fundamental que sólo la confrontación personal con la existencia habrá de resolver en un sentido o en otro.

La juventud: afortunadamente crítica

Crítica, en el sentido de crisis. Con la adolescencia empieza el enfrentamiento consigo mismo como persona, libertad, proyecto y responsabilidad. Está la profesión: aprendizaje o estudios, elección de un porvenir, proyecto de una vida. Están las relaciones, el despertar de la sexualidad, la entrada en relación con los demás, constitutiva de uno mismo.

En cuanto a la profesión, el adolescente, y después el joven, se encuentra con la realidad, dura y sólida: aprende a conocerla con sus mecanismos reales, con sus exigencias de eficacia, de resultados. Es la primera provocación a la crítica: en la medida en que su religión de infancia era portadora de una confianza ingenua en un Dios todo-poderoso que, en respuesta a sus oraciones, solucionaba sus problemas, el joven va teniendo, cada vez más, la experiencia de que no hay tal cosa; descubre progresivamente y aprende a dominar los verdaderos medios para llegar a ocupar su lugar en este mundo de la eficacia y del trabajo. La religión, con su motivación de utilidad, se ve en crisis a partir de ahora. *Ateísmo práctico*

En el campo de las relaciones y de la sexualidad, el adolescente, y después el joven, se encuentra con la libertad y con el temor. La religión de su infancia comporta una fuerte connotación moral, como hemos visto. Y en el tema de la sexualidad, el lenguaje religioso es claro: su ejercicio está prohibido, es pecado antes de que se haya creado —y la cosa va para largo...— el estatuto conyugal que lo autoriza.

El despertar a la sexualidad, y toda la vida sexual, lleva consigo ya un aspecto de temor, de inquietud, debido a la hondura y la globalidad que le son propias. Si a esta delicada situación se añade el temor de lo prohibido-religioso en general, las cosas, también aquí, no tardarán en estar maduras para que, en este plano del temor y de la Ley, la religión entre en crisis. *Ateísmo existencialista.*

Es una crisis afortunada, porque libera de la ambigüedad de la infancia. Por distintos caminos, más o menos accidentados, lleva al joven a adoptar una postura personal. Su infancia —y ya veremos cómo se decantan sus elementos preponderantes, felices o desgraciados—, su entorno —ya veremos cómo aperece su capacidad de existir y de acompañar— y su propia dinámica marcarán al joven en su crisis. En su ateísmo, lo rechazará todo, liberándose violentamente de la Ley en el ateísmo existencialista, y abandonando el rito, despreciativamente, en el ateísmo práctico. O bien, volverá atrás y se encerrará en la religión, convirtiéndose, en el peor de los casos, en un ser débil y preocupado, mientras en el fondo de su ser van esbozándose ya las rebeldías, los desbloqueos y los terribles resentimientos de los cuarenta. Más vale tarde que nunca.

O también puede degenerar en un malcreyente, en un individuo tenso o en un sujeto tibio, según que su entorno le permita decantarse y le ayude a ello o, por el contario, le mantenga sencillamente en la mediocridad de una práctica religiosa socialmente aceptable.

O bien, por último, se convierte a la fe. Abandona al falso-dios del tener-que-agradar y del temor, al dios fácil y útil del rito eficaz, y accede —aunque no se trata más que del primero de una larga serie de éxodos— al verdadero Dios, Aquel que existe *para* que yo exista; Aquel que da Sentido global a mi vida para que yo la llene de sentido para mí y para los demás; Aquel que confía ese Sentido a mi responsabilidad, a mi búsqueda, a mis dudas y a mis proyectos; Aquel que me entrega a la vida y a los demás para hacer que florezca el que yo soy. Y ello para gloria nuestra: la de Dios y del hombre.

Hay que empezar a existir para llegar a ser creyente.

El adulto: el choque de las disociaciones

La vida del adulto, la etapa más larga y más movida, es ciertamente la que menos se parece a un raíl bien derecho y con un recorrido perfectamente previsto. Los acontecimientos de la vida, los encuentros con otras personas, los compromisos adquiridos o rehuidos: todo ello forma un verdadero complot en torno al hombre para hacerle llegar de pronto allí adonde no tenía previsto ir en absoluto.

A lo largo de esta confrontación —no en vano el tercer parámetro de la fe es, según el profeta, «caminar humildemente y, por lo tanto, permanece con su Dios»—, ¿sabrá el adulto alimentar su experiencia creyente: jamás dejarse arrastrar por nada, no llenarse como un cubo de basura, rehacer incesantemente la unidad de su vida bajo la Revelación de Dios? ¿Encontrará el adulto en su entorno, en su comunidad, lugares apropiados para realizar esa «humilde marcha» con Dios y con sus hermanos y hermanas?

Llamo «disociación» a todo lo que viene a romper en un momento dado el buen equilibrio que el adulto ha conseguido. Existen, en primer lugar, las disociaciones morales: un buen día se encuentra uno atascado en el desorden, la marginalidad, el pecado. Experimenta entonces la propia debilidad, la vida que arrastra a situaciones no deseadas; tiene miedo, no se siente ya «en orden»... Se trata de situaciones de crisis que procovan nuevas síntesis, para mejor o para peor.

Fijémonos en alguien que se convertirá en ateo, paradójicamente, por una reflexión religiosa: hasta ahora me encontraba en orden; podía, por tanto, presentarme ante Dios con mis méritos; ahora que la vida me ha llevado al desorden (por ejemplo: un divorcio, un amor «irregular», o simples dudas), dejo de tratar a Dios, abandono toda *práctica, ya no soy digno.*

Habrá quien, por el contrario, regresará a la religión: es preciso que compense con toda clase de sacrificios este desorden que ha surgido en mi vida. Y helo ahí, endurecido consigo mismo y con los demás.

Más allá de estas reacciones, completamente naturales según «la carne y la sangre», puede darse la súbita escucha de la enseñanza del Padre. La crisis será la ocasión; la palabra de Dios —un salmo, un texto evangélico— puede ser el instrumento; tal hermano o tal comunidad, el lugar; pero el Espíritu es el *actor:* ese hombre va a realizar la experiencia de la fe. Durante años, cuando se encontraba «en orden», afirmaba su fe en Dios *salvador.* Ahora que se siente atascado, no en orden, pecador, puede vivirlo, llevar a cabo el sobrecogedor descubrimiento del Amor de Dios.

¡Saber hacer del desorden inevitable la ocasión para abandonar por fin el orden ante Dios!: «Ningún viviente se justifica delante de ti». Sólo el pecador (no el pecador de mentirijillas, el que se distrae en sus oraciones, sino el hombre verdaderamente «atascado») puede tener la experiencia del Dios Salvador, y luego recuperar su existencia, hasta entonces paralizada, para instalar en ella y no en otra parte el obrar con justicia, el amar con ternura y el humilde persistir en la acción de gracias. «Dios es quien justifica. ¿Quién condenará?» (Rm 8, 33-34).

Se dan también las disociaciones físicas: el fracaso profesional, el penar de amor, la enfermedad, los achaques. Y entonces se ve cómo hay ateos prácticos que se vuelven fervientes religiosos: ¿y si, a pesar de todo, el rito pudiera ser eficaz, si un gran «complot» de oraciones pudiera arrancar de Dios su atención, su piedad y, por último, su necesaria intervención? La mayoría de las veces, esta regresión religiosa es momentánea: cesará cuando las cosas se hayan arreglado o, tras el fracaso definitivo, se tornará en rebelión (religiosa) o en ateísmo definitivamente convencido.

También ahí, más allá de «la carne y la sangre», la enseñanza del Padre, la ocasión de acceder cada vez más a la confianza absoluta: «Si no veis señales y prodigios, no creéis» (Jn 4,48). La ocasión de progresar hacia el Dios de la resurrección, la ocasión de aprender no la muerte, sino la vida a través de la muerte, la Presencia por encima de la Ausencia, Aquel que viene en el momento en que me deja a mí mismo. ¡Hacerse creyente!

Quedan, por fin, las disociaciones del mundo que me rodea. Cuanto más se avanza en la vida, más nos acosa y nos abruma el espectáculo del fracaso y del sufrimiento. También esto es una provocación, un puesta en crisis. Unos optarán por el repliegue religioso: «El mundo y la vida me dan cada vez más miedo, me refugio en un mundillo cerrado de prácticas, deberes y pensamientos piadosos, y me mantengo en orden delante de Dios; ya sabrá él reconocer a los suyos y protegerlos de la desgracia». ¡Qué pérdida de calidad!

Otros optarán por decir: «Si Dios existiera, no podría permitir un mundo como éste»; son los que se inclinan de pronto hacia el ateísmo. Egoísta («¡yo me ocupo de mis asuntos!») o altruista («no porque Dios no exista dejan los demás de ser interesantes y de merecer plenamente mi compromiso»). ¡Qué pérdida de sentido y de esperanza!

Y se puede también crecer en la fe y desarrollar en particular su capacidad de obrar conjuntamente con Dios, entregarse al compromiso socio-político, actuar con justicia y por la justicia: mediación activa entre el Sentido percibido y recibido de Dios y el mundo nuevo al que la esperanza nos impulsa.

La proximidad del fin

La mayor tristeza del mundo religioso, el mayor descrédito que se inflige a sí mismo, es su propio lenguaje acerca de la muerte:

—«¿Te has enterado?: Fulano tiene un cáncer incurable. Está en las últimas...»

—«¡Pobre hombre...!»

El religioso conoce la vanidad de su empresa: todos los ritos y todas las oraciones del mundo no le salvarán de la muerte. Y hay un momento en que —«¡Pobre hombre...!»— hay que reconocerlo. Y si es una persona religiosa de la Ley, sabe además (y ello supone un motivo más de angustia) que cuanto más envejece, más deméritos acumula y menos apto se ve para «dar la medida» delante de Dios.

Maravillosa tercera edad, importantísima tercera edad —aunque a cualquier edad hay tercera edad—, a condición de que no se instale uno en un desesperado lamentarse de la vida pasada (ateísmo) ni se lance a un sprint final para intentar todavía reequilibrar el propio balance ante Dios (religión), sino que, por duro que eso sea, siga adelante, consciente de la grandeza de esta última etapa, de esta última «humilde marcha en Su compañía», hacia el encuentro.

¡Bajar por fin, definitivamente, del sicomoro!

6

La experiencia de la fe

¿Qué es, en definitiva, ser creyente? ¿Se puede expresar? ¿Se puede «contar» una ciudad? Sí, se puede hacer, al menos describiendo sus principales avenidas, sus grandes centros de encuentro, sus manifestaciones vitales... Lo suficiente para suscitar el deseo de llegarse a ella y hacer uno sus propios descubrimientos. Pues, de la misma manera, intentemos «contar» la fe.

1. Primera función: acoger la revelación de Dios

En cualquier religión, el hombre se hace y sigue siendo creyente en la medida en que se percibe amado por Dios, beneficiario de la vida de Dios, alcanzado por el deseo de Dios, vivificado por el poder de Dios, y en la medida en que deja de percibir a Dios como poder amenazador al que hay que aplacar o como poder indiferente al que hay que tratar de conmover.

Más que el Credo oficial

En el cristianismo, esta revelación se llevó a cabo en la resurrección de Jesús: allí es donde el verdadero, el único rostro de Dios, el de siempre, se reveló plenamente como Poder-en-favor del hombre. O mejor: allí es donde la Revelación *comenzó,* porque no termina hasta que me ha alcanzado a mí. «La vida que ahora vivo en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por

mí» (Gal 2,20). No se trata sólo de creer que Dios resucitó a Jesús; se trata de creerse beneficiario de ese mismo poder de vida.

Demasiado pocos hombres dan ese paso entre la profesión de fe oficial y el acto de fe personal. Pero, a menos que uno vea inscrita su propia vida en esa experiencia de Dios, no es uno hijo de Abraham, el creyente: «Creyó en Dios, que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rm 4,17).

Hay, pues, dos contenidos esenciales en la fe de Abraham:

1. «el Dios que da la vida a los muertos»: resurrección, por tanto;
2. «el Dios que llama a la existencia a lo que no existe»: creación, por tanto.

Creación y resurrección: he ahí un mini-credo bien completo. No hace falta más que ponerle música. ¡Como es tan breve, no cansará en las asambleas!

¡Pero algo no funciona! Pablo habla primero de resurrección, y en segundo término de Creación —cosa que no es lógica en un credo oficial, en una forma pública, aunque responda perfectamente a la expresión de la fe personal de Abraham. Los «muertos» que Dios va a hacer vivir son él y su mujer, demasiado viejos para procrear. E Isaac, el hijo de la promesa, es el «no-existente» a quien Dios va a llamar a la existencia. Se ha llegado, pues, a un acto personal de fe porque es en la propia vida, en la propia experiencia —«al considerar su cuerpo ya sin vigor», dice Pablo a propósito de Abraham (Rm 4,19)— donde es percibida y acogida la Revelación del Dios-Poder de vida en favor del hombre.

El fin de una alienación

No se llega a ser creyente ni se permanece como tal a no ser que se mantenga constantemente vivo este encuentro entre Dios y uno mismo bajo el sol de la Revelación, al ritmo de los acontecimientos de vida o de muerte. Con la experiencia de la fe desaparece una de las motivaciones profundas de la religión: el temor. «No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto expulsa el temor, porque el temor mira al castigo; quien teme no ha llegado a la plenitud en el amor» (1 Jn 4,18).

Con el temor cae también la alienación que aquél provoca en el hombre al ligar su existencia a la sumisión estrecha a una ley, limitándola al mezquino proyecto, imposible por otra parte, de mantener la propia vida con una dignidad irreprochable ante Dios y ante los hombres, dejándola a merced de todas las maniobras y presiones de quienes, en la religión o en cualquier otro contexto, saben sacar provecho de dicho temor. No es alienador, sino restaurador, dilatador y liberador, el Dios de la fe —a condición de acceder a él y permanecer en él. La crítica a la religión proveniente del ateísmo existencialista es percibida por el creyente o como un ataque que no le concierne o como un fuego graneado que le impide recaer en la religión.

2. Segunda función: prolongar activamente la Revelación

Si Dios es Poder-en-favor del hombre, el creyente que lo experimenta no puede menos de deducir de ello —consecuencia lógica y visceral— el deseo, el gusto y el sentido de una existencia que se inscriba en la historia como un poder-en-favor del hombre, prolongando activamente, en dirección a los demás, la Vida de la que él ha sido antes beneficiario por parte de Dios. Tal es el eje fundamental de esa religión *real* invocada por todo el movimiento profético, desde Miqueas hasta Jesús; pero es conveniente analizar sus numerosos mecanismos.

¿Vuelta a la Ley y al Temor?

Se trata ahora, por lo tanto, de la vida real, del proceder humano: ¿cómo se hace la elección moral entre tal o cual manera de actuar? Miqueas pide que el hombre «practique la equidad y ame la piedad»: ¡Perfecto, ...pero todavía muy impreciso! ¿No iremos a caer, bajo el peso de una ley precisa, administrada por un aparato religioso dotado de saber y de mando, en la misma mentalidad de temor y de esfuerzos desesperados por satisfacer a la ley, cosa que hemos criticado más arriba? ¿No volveremos a caer inevitablemente en la religión?

Ciertamente, el peligro existe. Y se sucumbe a él con facilidad. El creyente, comprometido en la vida, no dejará de experimentar la insuficiencia, la cobardía y el pecado: verá que no prolonga suficientemente hacia los demás la vida que él recibe de Dios. El creyente podrá evitar la inseguridad, la duda y el error en sus opciones. Helo ahí, pues, doblemente amenazado por el temor; doblemente incitado a recaer en la religión, a volver a someterse al yugo protector de la ley, porque, con unas cuantas cosas concretas que hacer o no hacer, Dios nos recompensará haciendo para nosotros un mundo hermoso...

La alienación de la libertad resulta muchas veces tranquilizadora; la libertad, rara vez lo es.

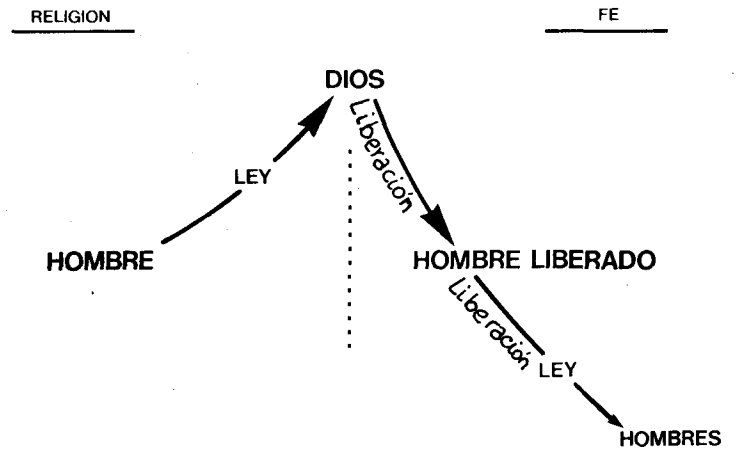
Para que no cese nunca la liberación

Desde la primera presentación del decálogo (Exodo 20), que constituye el núcleo de la Ley, la Biblia habla un lenguaje de alianza y de fe, no de religión. «Yo soy el Señor tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre. No habrá para ti otros dioses delante de mí; no harás..., etc.». La lógica es clara: Yo soy tu liberador, dice Dios; y tú no podrás ser liberado más que siendo liberador a tu vez. Habrás de actuar, pues, como liberador.

La religión, por su parte, no se queda más que con el decálogo, con los mandamientos, sin la frase que los introduce y sin su fondo. La religión hace de la Ley un recetario exacto y completo, que permite al hombre realizar el obrar religioso exigido por Dios, salir airoso de sus exigencias, estar en orden delante de El.

Para la fe, por el contrario, esa misma Ley, ese mismo decálogo, es la expresión, en sus aspectos principales, de una línea de conducta, de una forma de proceder que prolonga entre los hombres la liberación que Dios les pone en su corazón. La Ley agrupa así inseparablemente la experiencia de Dios como liberador y la experiencia del pueblo de Dios como liberado y liberador.

El objeto del decálogo lo constituyen los aspectos principales y fundamentales de esta experiencia (con respecto a la vida y a los bienes). Y se le añadirán otros valores de experiencia, sobre todo los de la comunidad cristiana en el Nuevo Testamento, que hacen de la Ley la expresión de una experiencia viva, nunca cerrada ni terminada, porque está siempre abierta a las nuevas situaciones históricas en las que el creyente ha de prolongar la vida que viene de Dios. En lugar de ser un recetario exacto para el hombre religioso ante Dios y contra Dios, la Ley es la expresión viva de la experiencia del creyente liberado por Dios y liberador con Dios y que reflexiona permanentemente, en conciencia y en Iglesia, sobre los pasos concretos que ello conlleva en cada momento.



Exigencias de Dios	Prolongación de la acción de Dios
Recetario	Palabras de experiencia
Preciso, completo y cerrado	Abierto, evolutivo, en búsqueda
Delante de y contra Dios	*Con Dios*
Para triunfar sobre Dios	Para hacer que vivan los hombres
Para estar en orden ante Dios	Para hacer que existan los hombres lo más posible
Por temor y sumisión	Por contagio de libertad

¿Discernimiento o repetición?

En el Nuevo Testamento, san Pablo construye sus cartas según la lógica que exponemos aquí. Para empezar, una primera parte que corresponde a nuestra función de acogida de la revelación, parte teológica que expone la vida que procede de Dios en Jesús resucitado. Después, una segunda parte parenética (o moral) que declara la experiencia cristiana de una existencia que prolonga en la realidad la vida recibida de Dios. Ahora bien, esta segunda parte comprende, ciertamente, determinado número de exigencias morales concretas —la experiencia cristiana está ya en marcha, sabe decir ya muchas cosas conseguidas, determinadas maneras de proceder que se inscriben o no en la vida de Dios que hay que prolongar hacia los demás. Pero comporta, sobre todo, una llamada al *discernimiento* (cf. Rm 12,2; 2 Cor 13,5; Ef 5, 9-10; 17,17; Flp 1,10) y, por lo tanto, a la experiencia, a la reflexión y a la opción. La Ley permanece abierta, en búsqueda, viviendo de un solo principio absoluto: ejercer con Dios un poder en favor de los hombres —o, como dice san Pablo con otras palabras: «(Todo) se resume en esta fórmula: Amarás a tu prójimo

como a ti mismo» (Rm 13,9; cf. también Gal 5,14). Más allá de este principio absoluto queda el espacio movedizo de la vida humana.

¿Competencia o tradición?

En el siglo XX, el campo ha adquirido tales dimensiones que para cualquier persona seria es evidente que no se le puede abarcar en una vieja Ley religiosa, por venerable que sea. Por su parte, la Ley de la fe sí puede y debe, en cambio, proseguir su obra de discernimiento.

Cuanto más avanza el hombre en el conocimiento de las funciones reales de la vida —fisiología, biología, sexualidad, mecanismos sociales, políticos, económicos—, mejor domina el manejo de estas cosas y mayor es también la parte de discernimiento, de opción y de aventura en la decisión moral del hombre.

La actuación del hombre creyente se desarrolla, pues, como un árbol. Todo acontece a la luz del sol; pero las raíces extraen del terreno concreto todos los elementos que el árbol necesita. El sol no hace superfluas las raíces, ni éstas hacen inútil al sol.

La actuación del creyente bebe, pues, en dos fuentes. La primera es la Ley. A través de las palabras de experiencia del pueblo de Dios desde el Antiguo Testamento (el decálogo), a través del Nuevo Testamento (Evangelio, bienaventuranzas), a lo largo de los siglos de la Iglesia (enseñanza del magisterio), la Ley transmite este sentido absoluto: Dios hace vivir al hombre para que éste, a su vez, haga existir a los demás.

Pero este sentido, por absoluto, por importante, por necesario que sea, ha de tomar forma en proyectos concretos. La segunda fuente es, por tanto, el conocimiento de la realidad, la idoneidad real. «Practicar la justicia», dice el profeta —y el creyente, beneficiario de la Justicia de Dios, bebe en estas palabras el gusto absoluto del actuar. Pero es con el conocimiento de los mecanismos del subdesarrollo, por ejemplo, como podrá articular un proyecto concreto. Sumido, por supuesto, en los riesgos de la incertidumbre de la historia; ¡pero algo propio del Reino de Dios ocurrirá! «Amar con ternura», dice el profeta. Y el creyente, amado así por Dios, obtendrá en estas palabras el gusto absoluto de amar con esa peculiaridad. Pero será gracias al conocimiento de los funcionamientos y de los significados reales de la sexualidad, por ejemplo, como podrá amar verdaderamente y evitar que su proyecto de amar se convierta en crueldad, tormento o envilecimiento.

¿Alienado un hombre así?

Entendido y experimentado dentro de este contexto de fe, liberado decididamente de la religión (subjetiva), este tipo de hombre del que hablamos no se siente afectado por la crítica moderna, ni por la del ateísmo existencialista, que acusa a la religión de sacar al hombre de la existencia real, ni por la del ateísmo práctico, que la acusa de tener al hombre apartado del real funcionamiento del mundo. Sin embargo, esa crítica puede ayudarle a veces a no sustraerse a los grandes vientos de la historia y a las tempestades de la vida, prefiriendo a ellos los angostos refugios de los reglamentos religiosos. Que la religión ha hecho de su dios un enemigo del hombre y de su existencia, es cosa cierta. Pero sería injusto juzgar a Dios a partir de un sumario que corresponde a otro.

3. Tercera función: Rendir el culto espiritual de la adoración

¿Cómo iniciar el diálogo al borde de un pozo si no es hablando de sed y de agua? Pasando de la necesidad al deseo, Jesús conducirá a la mujer de Samaría hasta la revelación del deseo de Dios: «El Padre *busca* adoradores en espíritu y en verdad» (cf. Jn 4,24).

El encuentro de dos deseos

Todavía en nuestros días, cuando en un grupo se encuentra presente un sacerdote, la gente se considera obligada a entablar una conversación religiosa: «¿Qué piensa usted de la carta de Juan Pablo II a los sacerdotes?». En cuanto la Samaritana reconoció en Jesús a un hombre de Dios, pasó a un tema religioso (Jn 4,19 ss.). El la piensa en términos de religión y opone, en este único y exclusivo plano, dos tradiciones diferentes. Unos dicen: para llegar a ese dios lejano, peligroso, exigente, es preciso que el rito se efectúe en el monte Garizim y sea celebrado en tal fecha, de tal forma y por tal especialista; de lo contrario, la cosa no funciona. Pero uno se desconcierta cuando otros, también religiosos, vienen a decirle: «No; es en Jerusalén donde ha de hacerse. Fuera de allí, la cosa no funciona. Un rito bueno y eficaz que le permita a usted ser bien visto por Dios no puede llevarse a cabo más que en Jerusalén». Religión del rito y de lo útil, religión del temor y de la ley: se renueva en cada generación: «¡Es en latín y se-

gún el rito de san Pío V como hay que adorar a Dios; cualquier otro rito es vano y sacrílego!».

Jesús no da la razón a una técnica religiosa en contra de otra, sino que declara a la religión superada, en beneficio de la revelación de Dios y de la fe. Se invierte el movimiento. Primero es Dios, que busca, que toma la iniciativa, Dios que es don: «Si conocieras el don de Dios...» Es Dios quien viene al encuentro del hombre —y la humanidad es mujer ante el deseo de Dios—, a unirse a él a su nivel del deseo * más simple y cotidiano: la sed, la necesidad material, física. Luego se pasará a la necesidad personal: la relación, el amor: «Llama a tu marido».

Es todo el deseo del hombre, pues, lo que Dios viene a encontrar, a reconocer y a hacer que crezca y se dilate en la plenitud del Deseo de Dios: «El agua que yo te daré se convertirá en ti en fuente de agua que brota para vida eterna».

En torno al deseo del hombre, desde su más humilde necesidad hasta sus más elevadas ansias, se abre de pronto el horizonte infinito de la Vida de Dios. En el lenguaje de san Juan, «verdad» significa «revelación». Lo que ocurre «en verdad» se refiere, pues, a esa existencia humana que exulta de gozo al ver su deseo reconocido y dilatado por el deseo de Dios. En una palabra: se trata de la existencia humana, cuyo deseo se desborda con la acogida de la Revelación, del Don de Dios.

Pero una existencia así se encuentra liberada de la religión: su problema ya no es dar con el rito eficaz para alcanazar a Dios. Su único interés es existir y hacer existir en dependencia de ese Don recibido; es existir —con Dios— para dilatar el deseo de los hombres: necesidad de agua y deseo de amor. He ahí un compromiso, una religión, que se da en medio de la existencia real —no en la inconsistencia del solo rito—; que se da «en espíritu», en realidad, y no en apariencia.

La adoración—en espíritu—y en verdad: he ahí nuestras tres funciones (en orden inverso, puesto que se exponen a partir de su cumplimiento). Primero, la adoración, donde todo culmina; después, la existencia real, «en espíritu», donde se constituye el contenido de la adoración; finalmente, la acogida de la revelación, el acceso a ese espacio de «verdad», único capaz de desencadenar una existencia que libere su deseo.

* El Autor utiliza frecuentemente el término «deseo» para aludir a lo más profundo e íntimo del ser humano. Para una mejor inteligencia del concepto y su articulación (necesidades-deseos-Deseo), véase el capítulo 3.° de la Tercera Parte *(Nota del Editor)*.

«¡De rodillas los adoradores! ¡Muerte a las víctimas expiatorias!», clama el dios Moloch de la religión. Y el ateo no tardará en expresar, con mayor fuerza aún, la repugnancia que le produce tan alienante adoración.

Pero ¿qué decir de un Dios que busca adoradores cuya adoración sea como la sonrisa de la mujer enamorada y plenamente correspondida, de la mujer que al fin ha encontrado a su hombre? ¿Qué decir de un Dios que busca adoradores cuya adoración sea una existencia en el deseo liberado y, consiguientemente, capaz de encontrarse con el deseo de los demás?: «La mujer, dejando su cántaro, corrió a la ciudad y dijo a la gente: 'Venid a ver a un hombre... ¿No será éste el Cristo?'» (Jn 4, 28-29). Ante un Dios así, la adoración no es alienante. Ya no es cuestión de «o él o yo», sino de «tanto más él cuanto más yo».

Profeta y rey, para ser sacerdote

La religión del Antiguo Testamento se constituyó en torno a tres grandes figuras, tres grandes funciones que, de forma dialéctica, estructuraban la experiencia religiosa de Israel: los profetas, los reyes y los sacerdotes. Cada una de estas funciones era, además, como una profecía viviente del futuro Mesías. Jesús, el Mesías, reúne y realiza en sí plenamente esta triple función y dignidad, a la vez que da a cada una de esas funciones una realización distinta de las expectativas que animaban al judaísmo. Así, él será rey, pero su reino no es de este mundo. Será sacerdote, pero no a la manera de las castas sacerdotales, judías o paganas. Será profeta, pero no se contentará con transmitir un mensaje, sino que pronunciará una palabra personal, «con autoridad».

El Vaticano II ha renovado esta visión bíblica de la función de Cristo y de todo bautizado: cada uno es incorporado a Cristo para proseguir con él, en la Iglesia y en favor del mundo, ese triple servicio de profeta, de rey y de sacerdote.

Pero esta renovación no ha dejado de tener sus problemas. El profetismo ha gozado de un gran predicamento, pero no se ha librado de ser confundido a menudo con cualquier actitud de ruptura violenta más relacionada con un proyecto de valorización personal que con la palabra de Dios. La «realeza», por el contrario, no ha tenido acepta-

ción: de las tres categorías, ya de por sí bastante cubiertas de polvo con el paso de los siglos, ésta repugnaba especialmente a la mentalidad democrática y al deseo de abandonar el triunfalismo cristiano, por lo que no ha logrado salir del «museo» bíblico. El sacerdocio ha tenido más suerte, si bien, en su modestia, ha propiciado la pérdida de identidad de los ministros ordenados.

De hecho, son tres categorías fundamentales que responden muy exactamente a las tres funciones que nosotros hemos elegido para expresar lo esencial de la experiencia de la fe. «Profeta» se refiere a la capacidad, la tarea y la dignidad de acoger la Revelación. Pero de acogerla no sólo en la aceptación de un Credo oficial, sino en la propia vida. «El Reino de los cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo» (Mt 13,33). Ser profeta es tener ese conocimiento, esa familiaridad con la palabra de Dios, con su Sentido, que permite iluminar con ella la propia vida y deducir de ella un proyecto —un gran proyecto para la propia vida y todos los pequeños proyectos a corto plazo que son como las piezas que forman el gran mosaico.

Armado con este proyecto —y solamente así—, el profeta puede convertirse en rey. Un rey tiene poder sobre la realidad para transformarla y modelarla según su programa. Es nuestra segunda función, la de actuar con Dios para hacer que Su vida adopte formas concretas en la vida humana.

Como rey, el cristiano toma el poder sobre la realidad para llevar a cabo en ella su proyecto de profeta. Con mayor o menor éxito. Siempre consciente de la fragilidad de sus opciones y de su acción, de la ambigüedad de sus motivaciones y, sobre todo, de la formidable resistencia de la historia, que renueva sin cesar (y, desde luego, en cada generación) el mismo problema de la liberación del hombre.

Viviendo una existencia así, llevando a cabo esa acción, el rey puede entonces —y sólo entonces— ser sacerdote, es decir: «ofrecer a Dios su propia existencia», como dice Pablo (Rm 12,1). Es evidente que, para ello, primero hay que existir, en el sentido fuerte de la palabra: es la única realidad que interesa a Dios y le da gloria. La actividad religiosa le deja indiferente: «¿Es que voy a comer la carne de los toros, o a beber la sangre de los machos cabríos?» (cf. Sal 50, 7-15) —«¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro? ¡Detesto vuestras solemnidades!» (cf. Is 1,10 ss.).

La existencia real es lo que le interesa, porque así se da entre Dios y el creyente adorador (el sacerdote) la misma relación plena y gratificante que se da entre el padre y el hijo ya adulto, libre y capaz de reconocer la paternidad de su padre.

La «Gloria» es la irradiación de una existencia libre, fuerte, auténtica. Y esa gloria se le da a Dios cuando una existencia humana reconoce que es Dios quien la origina y le da cumplimiento. El Sentido, antes y después, que hace posibles y acoge, para darles cumplimiento en el mundo nuevo, los sentidos que el hombre realiza en su vida. La Vida, antes y después, que hace posibles y acoge, para consumarlas en eternidad, las vidas que el hombre puede hacer existir.

El sacerdocio, donde culmina la acción profética y regia, vive, en efecto, de la esperanza de que un día «Dios será todo en todos» (cf. 1 Cor 15,28). Pero, cuando venga el Hijo del hombre, ¿qué encontrará sobre la tierra: religión, ateísmo o fe? (cf. Lc 18,8).

Segunda Parte

DIOS Y EL MUNDO

Escándalo, aversión, prueba

Dios no es la proyección del deseo del hombre. Es el Dios de la religión el que sí es proyección del deseo del hombre; pero el creyente entrega gustoso a ese dios, como pasto, a la crítica atea. En la fe, es más bien Dios quien, mediante la conversión, proyecta al hombre, más allá de sus esquemas naturales de pensamiento, hacia una experiencia radicalmente distinta de Dios.

Nuestra primera parte ha dejado establecida una primera ruptura: para la religión, Dios es un poder que el hombre ha de hacer reaccionar en provecho propio. Para la fe, por el contrario, es Dios quien actúa, quien hace vivir al hombre, y éste ha de acogerlo. Sobre esta primera ruptura se esboza inmediatamente una segunda. La religión espera inducir a Dios a *intervenir útilmente* para hacer realidad los deseos y necesidades del hombre. La proyección es, pues, plausible para cualquier hombre para el que la religión no represente ya un hecho sagrado e intocable, para el hombre moderno en particular.

Para la fe, por el contrario, Dios hace ciertamente existir al creyente, da aliento a su libertad, luz a su búsqueda de sentido, pero *no interviene útilmente* en favor del hombre. Dios deja que el hombre cargue con todo el peso de su vida y del mundo y los lleve a su realización. No viene, una vez creído y aceptado por el creyente, a transformar los cactus en terciopelo: los abismos concretos de falta de sentido —muerte y depresión, violencia y hambre, esclavitud y cáncer—, todo ello permanece inmutado. Dios no interviene en función del deseo, ni siquiera en función de los gritos de sus creyentes «que claman hacia él día y noche».

Decididamente, no hay proyección que valga. Incluso para el creyente, el Dios de la fe sigue siendo un Dios ausente. La proyección que fomenta la religión, aunque durante algún tiempo suponga su felicidad, su mística tranquila —mientras duren el éxito, el amor y la salud—, no tarda en convertirse, cuando las cosas comienzan a ir mal, en un *escándalo:* «Pero bueno, ¿qué es lo que hace Dios?; ¿cómo puede permitir...?; ¿qué he hecho yo a Dios para que...?», etc.

Sí, escándalo para el hombre a quien le concierne; pero también *problemas* insolubles para el pensamiento religioso, para los defensores del sistema: ¿cómo justificar, «salvar» a Dios en este o en aquel caso? (Aunque es verdad que resulta muy fácil evocar el misterio, refugiarse tras «los secretos caminos de la divina Providencia»). Y también *dudas,* cada vez más profundas, por parte del malcreyente. Y además, *aversión* del ateo hacia ese misterio de Dios y hacia ese deseo del hombre, tan fácilmente manipulados por la religión y sus profesionales.

El creyente, por su parte, no vive de proyecciones. No es que sea insensible a ellas, contra las que no se ha inventado ninguna vacuna; además, cualquier infortunio siempre hará que, en un primer momento, brote el loco deseo de ver a Dios intervenir y el loco intento de arrastrarle a ello. El infortunio es camino de conversión y de crecimiento, no de evidencia y de facilidad. Después de todo, también Jesús tuvo miedo, un miedo horrible, hasta el punto de sudar sangre. También él gritó, fuera de sí: «Dios mío, ¿por qué este abandono?»

Porque, aunque penosa y lentamente, el creyente no vive de proyección; para él no hay escándalo: lo que hay es, simplemente, el combate de la libertad, la *prueba.* No existen problemas, razones que buscar para justificar a Dios y el acontecimiento que, aparentemente, él permite o provoca: hay simplemente espera del *encuentro* al final del éxodo, comunión con la *presencia* a través de la Ausencia, aceptación del *obrar* divino en el seno de la libertad, a pesar de la No-intervención en los acontecimientos.

¿Será mucho suponer el que semejante respeto por la realidad humana —su formidable deseo, su grandeza, su fragilidad, su autonomía y su infortunio— y el negarse así a manipularla, a rodearla de seguridades y a ocultarla en la creencia pueda ayudar al ateo a curarse de su aversión hacia Dios? Sin olvidar todo el bien que ello podría hacer a los malcreyentes...

Este es, en todo caso, nuestro objetivo en esta Segunda Parte, que será, ante todo, una reflexión sistemática. No será en nombre de una

satisfacción intelectual o de una coherencia interna del pensamiento como podremos elegir entre esos sistemas, rechazando uno como falso y aceptando el otro como verdadero. Es en nombre de la Palabra de Dios, en nombre del Evangelio, como ha de hacerse tal elección. La cima de nuestro desarrollo se hallará, pues, en el capítulo bíblico. Es la Palabra de Dios la que nos hace elegir la fe y la que nos enseña lo que ésta comporta; la sistematización, por su parte, proviene de la Palabra y no pretende sino hacerla percibir mejor.

Es la Palabra de Dios la que nos libera y nos lanza a un nuevo éxodo, éste en plena existencia. Se trata de salir de la esclavitud de Egipto: de la religión que hace del hombre el ejecutor de un Plan preestablecido. Se trata de no detenerse en el desierto, el desierto de sentido, el hormigueo insensato de los granos de arena en que nos abandona el ateísmo. Se trata, en fin, de entrar en la Tierra prometida, Tierra confiada a los servidores libres de un Dueño ausente aunque próximo, puesto que atrae y es esperado.

1

Los tres sistemas de pensamiento

El hombre se encuentra siempre, como suele decirse, «en situación», es decir, de cara a un acontecimiento. El hombre en cuanto tal, en cuanto naturaleza, en cuanto ser en general, no existe. Tampoco existe la relación entre el hombre y Dios en general: también ésta se halla siempre concretada por la situación, por el acontecimiento.

He ahí, pues, los tres términos que se trata de organizar para comprender y dominar nuestra experiencia de hombres: Dios, el Hombre y el Acontecimiento. En la organización de estos tres términos se explicita mi sentido de Dios en su relación con el mundo y, en consecuencia, también mi sentido del mundo y, sobre todo, de mí mismo.

1. El ateísmo: azar, necesidad, proyectos

El pensamiento ateo suprime uno de los tres términos: sólo quedan el Hombre y el Acontecimiento. El mundo es un conjunto de fuerzas que actúan de manera completamente autónoma: las fuerzas físicas, según sus leyes perfectamente determinadas; las fuerzas morales, es decir, el hombre, los grupos, las sociedades, según sus conocimientos, sus proyectos y sus capacidades. Frente al Hombre *no hay sino el acontecimiento.* Todo proviene del azar, merced al libre funcionamiento de las fuerzas presentes; y este azar, una vez inscrito en los hechos, pasa a ser, en lo sucesivo, necesidad, en el encadenamiento constante de los acontecimientos. Y si no se debe al azar, se deberá

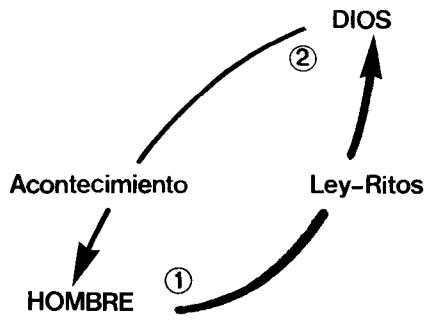
a la acción del hombre, proyecto conscientemente puesto en práctica o acción inconsciente, provocación no prevista, no calculada.

No existe, pues, un Sentido global, un Pensamiento que lo gobierne todo; no existe más que ese inmenso e incesante enmarañamiento de azares y de libertades, de fuerzas ciegas y de proyectos humanos. No hay más sentidos que los que el hombre puede, poco a poco, arrancar o imponer a la realidad, en función de su deseo de vivir y de sus necesidades. No hay más sentidos que los que el hombre realiza mediante su pensamiento, su trabajo, sus relaciones, en función de sus proyectos. Ahora bien, de los dos —Hombre y Acontecimiento— el más fuerte es siempre, finalmente, el Acontecimiento. El hombre debe abrirse paso en contra de los acontecimientos, y jamás lo consigue, a no ser de un modo parcial y provisional. Ahí está el no-Sentido fundamental.

No-Sentido que mueve a unos a embarcarse en una lucha realmente valiente y generosa, descubriendo una superación y, por tanto, un sentido, en el combate colectivo de la familia, del grupo, de la clase social, de la humanidad. No-Sentido que, por el contrario, desanima a otros, los desmoviliza o los abandona a los proyectos más ignominiosos y a los medios más espantosos.

2. La religión: el gobierno de Dios

El sistema religioso ha sido suficientemente explicado más arriba. Ahora hay que introducir en él el nuevo término, el Acontecimiento. El religioso cree poder influir en Dios mediante las obras de la Ley o la celebración de un rito; es lógico que espere verle reaccionar en favor del hombre a través del Acontecimiento.



Dios está en el acontecimiento

El acontecimiento es tal éxito o tal fracaso, tal alegría o tal pena, tal encuentro o tal ruptura, tal enfermedad o tal curación... A diferencia del pensamiento ateo, el religioso no reconoce autonomía al acontecimiento: más bien es el instrumento de la acción de Dios. Dios está en el acontecimiento, por tanto, con su poder, su sabiduría y su proyecto, como yo estoy en el martillo con el que clavo una punta para colgar el cuadro que tengo previsto en la pared sur de mi nueva habitación. El martillo está animado por mi fuerza, por mi destreza, por mi proyecto artístico, por mi plan de decoración. Yo estoy en el martillo, y todo el sentido de la acción del martillo proviene de mí. Igualmente, Dios está en el acontecimiento, con su fuerza, su sabiduría y su plan.

Este pensamiento es fundamental para el sistema religioso. ¿Qué interés podría tener para el débil granjearse a duras penas el favor del Poderoso, por el medio que fuere, si ese Poderoso no detentara el dominio del acontecimiento y, con ello, la capacidad de manifestar concretamente a su cortesano el favor que se deja arrancar?

Para que el proyecto religioso sea verdaderamente operativo y no tenga fallos —una sorpresa o un descuido inopinado que hace que todo se vaya al garete—, es preciso que nada escape al Poder de Dios.

Dios gobierna el mundo

El hombre está como extraviado en el tiempo. Conoce poco su pasado, ignora casi todo de su futuro y apenas percibe el momento presente. Avanza, pues, como a tientas; la parcela de terreno que conoce es tan pequeña que le cuesta un trabajo enorme llevar a cabo su proyecto, cuando no le es pura y simplemente arrebatado.

Dios, en cambio, desde su eternidad, domina la totalidad del tiempo de un extremo al otro. Todo le está presente, todo le es conocido: puede, por tanto, gobernar libremente, disponiendo cada acontecimiento según su plan preestablecido sobre cada ser y sobre el conjunto de la historia y del mundo. Eternidad y omnisciencia son los instrumentos de su gobierno; sabiduría, la cualidad de su plan y de su acción.

Y como nada escapa a semejante presencia, todos los seres se encuentran incorporados a su gobierno: las fuerzas físicas como instrumento de su acción; los seres libres como instrumentos, ejecutores o colaboradores, según los casos y su grado de participación. También

ocurre, por supuesto, que esos seres libres hacen el mal —ese mal moral que no entra en los planes de Dios, como tampoco entra en sus planes, por lo demás, el mal físico: el dolor, los achaques, la enfermedad, la muerte..., todo eso viene del pecado del primer hombre. De suyo, el plan de Dios sobre el mundo no incluía el mal físico. Y ningún mal puede realizarse si Dios no lo permite. También eso forma parte del plan de Dios, que, consiguientemente, no se ve perturbado en modo alguno por la presencia del mal. Nada escapa, en definitiva, al gobierno de Dios.

Dios dispone de los acontecimientos y de los hombres

Así las cosas, una de dos: o bien el hombre se somete al plan de Dios sobre él y sobre el todo, o bien obra a su antojo. Esto es lo que hace que haya buenos y malos.

Los malos, aunque prosperen, tengan éxito y les vaya bien, no quiere decir que hayan logrado escapar al Gobierno de Dios. Eso nunca. De hecho, Dios se sirve de ellos para un proyecto que ellos ni siquiera advierten. Pero un día, la Justicia de Dios no dejará de precipitarlos en los acontecimientos que merecen. Venganza del sistema, del orden del que creían haberse emancipado.

Los buenos buscan en todo la voluntad de Dios, porque ¿cómo llevar a buen término su vida y recorrer su andadura fuera del papel y la trayectoria que el plan de Dios ha previsto para ellos? El bueno sabe que hay una voluntad de Dios muy concreta acerca de él y de cada uno de los seres que hay en torno a él. Sabe también que, en respuesta a su buena voluntad, puede contar con la Providencia divina: todo acontecimiento es providencial, es cada vez como una señal viaria que indica la dirección de la etapa siguiente según la voluntad de Dios.

En principio, el bueno recibe de la Providencia divina acontecimientos buenos. Es lógico. Si no fuera así, entonces es que hay algún bien ulterior querido por Dios, y se trataría entonces de una prueba en orden al crecimiento en la sumisión, o de un auténtico bien ya desde ahora, pero que no se manifestará como tal sino más tarde.

Sobre toda mi vida, sobre todas las vidas y sobre el mundo entero reina, pues, un sentido perfecto, sin falla: el sentido que la Sabiduría de Dios, por su omnisciencia eterna, ha definido; las funciones que su predestinación ha atribuido a cada ser; la realización por la que vela su poder de gobierno. Y ello a pesar de los malos y los rebeldes, de

los que se burla y acaba vengándose a través del servicio de los buenos, a los que guía y acaba recompensando.

3. La fe: la «abscondeidad» de Dios

Ser a un tiempo lo más presente y lo más ausente, lo más buscado y lo más inaprehensible, lo más importante y lo más útil: he ahí una situación nada banal para el Dios de la fe; una situación de tal modo única que habría que inventar un término nuevo para designarla.

«Abscondeidad»: presencia en la ausencia, acción en la no-intervención. Dios oculto. Sin embargo, no existe la palabra «escondidez». Por eso pensamos en una palabra latina, utilizada por la Vulgata en Is 45,15 ss.: «Verdaderamente tú eres un Dios oculto (absconditus), Dios de Israel, Salvador», y hablamos de la *abscondeidad* de Dios. Eso en cuanto al término. En cuanto a la cosa en sí, es como un mosaico: tenemos que reunir lentamente los rasgos de ese Dios, que no será ni el dios demasiado ausente —por inexistente— del ateísmo, ni el dios demasiado presente —porque gobierna— de la religión.

El hombre, frente al solo acontecimiento

Afirmamos así —al igual que el ateísmo, pero, a diferencia de éste, sin absolutizarlo— la autonomía del mundo y del desarrollo de los acontecimientos. Estos no son pensados, programados en una oficina celeste, y luego transmitidos para ser realizados en nuestras vidas concretas. Los acontecimientos resultan exclusivamente del funcionamiento autónomo de las fuerzas presentes en el mundo: las fuerzas físicas, según sus leyes propias; las fuerzas libres, según sus propios proyectos.

Un mundo así aparece como el campo del combate, la libertad y la aventura del hombre. Impulsado por su proyecto fundamental, que es la vida y la felicidad, el hombre ha de aprender a descubrir, conocer y dominar todas las fuerzas que le condicionan, tanto en torno a él como dentro de él. El mundo es como un campo cerrado en el que el hombre se ve constantemente obligado a enfrentarse a solas al acontecimiento. Para dominarlo y utilizarlo. O para sufrirlo.

Dios no está en el acontecimiento

Autónomo, abandonado a sí mismo, entregado a su autonomía, el mundo se desenvuelve, pues, bajo el signo de la no-intervención de Dios. Es lo normal. Los milagros son muy raros. Normalmente, Dios no interviene en el proceso, en el desarrollo autónomo de los acontecimientos. El hombre, por lo tanto, no encuentra a Dios por acontecimiento interpuesto.

Ciertamente, Dios es Creador. Pero no es precisamente fabricante. El fabricante hace el objeto hasta en sus últimas determinaciones, en sus más mínimos detalles. El Creador, en cambio, es el ser misterioso que permite, a todo cuanto es, ser según su naturaleza, y al hombre según su libertad.

Dios crea para hacer existir, dejar existir y entregar a la existencia. Su don de creación es y sigue siendo siempre radicalmente primero, incondicionado. Dios no hace, pues, depender su creación de la calidad del acontecimiento que vaya a surgir de ella. Existen los dramas físicos: catástrofes, accidentes. Y existirán los dramas morales: violencia, miserias, humillaciones. La creación de Dios es, por así decirlo —¡y para que choque!— indiferente a esos acontecimientos, indiferente al valor añadido. Dios no detiene la mano del asesino, no interviene. No inutiliza la daga que empuña el criminal, sino que crea «en la indiferencia».

De hecho, Dios no es, ciertamente, indiferente a lo que sucede, como veremos. Pero su creación —que no es más que una parte de su acción— sí lo es: ella hace existir y deja existir. Aunque se den coyunturas desgraciadas, aunque se urdan proyectos inicuos, no por eso deja Dios de hacer existir, de dejar existir. Y él no interviene ni para impedir ni para reparar.

El acontecimiento proviene, pues, de las solas fuerzas presentes. No existe otro sentido, otro origen, otra razón de ser, más que los que el acontecimiento lleva en sí mismo y el análisis puede, en principio, descubrir en él.

El acontecimiento no es signo de Dios...

El Vaticano II ha hablado, muy atinadamente, de los «signos de los tiempos», invitando a «escrutarlos» y a «interpretarlos a la luz del Evangelio» (*Gaudium et spes* 4,1). ¡Signos de los tiempos, y no signos de Dios! Signos que ha de escrutar e interpretar uno mismo con ayuda del Evangelio, ¡y no significado impreso por Dios en el acontecimiento!

Y, sin embargo, un determinado lenguaje religioso, aun en medios cristianos, con referencia explícita a la *Gaudium et spes,* no deja de hablar de los acontecimientos como signos de Dios. Y todos sabemos a qué aberraciones en la interpretación personal —a qué imperialismo espiritual en la obediencia a un director o a un guru hábil, demasiado hábil para enunciar la voluntad de Dios—, a qué dudas o a qué odio hacia Dios y a qué fatalismo indigno del hombre puede esta interpretación conducir y ha conducido muchas veces. ¿Quién podrá decir el mal que han hecho los «Dios lo quiere» de la historia, tanto pública como privada?

En realidad, Dios no está comprometido en ningún acontecimiento. Si alguien muere, no es que Dios le haga morir ni que quiera enviar un signo a sus deudos. Si otro tiene un éxito, no es un favor que Dios le haga para dar a entender que está en el camino de la justicia. El acontecimiento en cuanto tal no contiene ningún sentido que venga de Dios. No hay sentido sino en el plano, autónomo, de las fuerzas en juego; sentido que el análisis o la investigación o el diagnóstico pueden, en principio, discernir.

...salvo la intervención de Dios en Jesús

Jesús, y sólo él, es signo de Dios en el mundo. «El que me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn 14,9). Jesús es la presencia de Dios en el mundo: en él, Dios ha venido-entre nosotros, ha inter-venido. Y Jesús no es únicamente su vida, desde su concepción hasta la resurrección; es todo lo que ha habido que hacer, antes del acontecimiento Jesús, para que pudiera tener lugar; y después del acontecimiento Jesús, para que siga teniendo significado, irradiando, actuando en el mundo. Es, pues, la historia de la revelación de la salvación, desde Abraham hasta Jesús: acontecimientos y palabras íntimamente ligados, contenidos en la Biblia, mediante los cuales, y gradualmente, Dios preparaba su gran intervención, el don de su presencia en Jesús. Y es además, en torno a Jesús e inmediatamente después, la Iglesia, con las palabras del Nuevo Testamento y los signos sacramentales.

Actualmente, ésos son los únicos signos de Dios en el mundo y en nuestras vidas: la Iglesia, la palabra de la Escritura y los sacramentos. Es gracias a ellos como el signo-Jesús permanece en la historia, visible y actual. En ellos hay un sentido que viene de Dios; Dios sos-

tiene, habita estas realidades, para hacer que llegue al mundo y a cada hombre un sentido, su Sentido: Dios hace vivir, ama, impulsa, agrupa a los hombres, y habrá de recrearlos en su Reino. Pero la Iglesia es signo de Dios en su realidad fundamental y primera, la que el Vaticano II ha querido nombrar al hablar del «pueblo de Dios», la que Pablo llamaba el «Cuerpo de Cristo»: el hecho de que, a partir de Jesús y por Jesús, en su Espíritu, exista esa Reunión de hombres que inaugura en la historia la Reunión del Reino. Sólo este acontecimiento fundamental es signo, y no todos los avatares y accidentes de la Iglesia a través de la historia.

Y dentro de esta Iglesia, la palabra de las Escrituras es signo de Dios. Pero sólo ella, no las demás palabras e interpretaciones que se dan de ella (y que hay que dar, pero que ya no son palabras de Dios). Y también dentro de esta Iglesia, los sacramentos son signos de Dios, pero únicamente por el hecho de que ella posee unos signos en los que se celebra el encuentro entre el hombre y Jesús Salvador. No son signos, por lo tanto, los avatares litúrgicos y pastorales de los sacramentos a través de la historia de la Iglesia.

Dios está cerca del hombre en el acontecimiento

Jesús es signo de Dios, el único verdadero y para siempre. Pero lo que se reveló en Jesús existe desde siempre, y existe fuera del mundo cristianizado. Dios *es* poder de vida en favor del hombre. El se revela así en Jesús, pero lo es en todas partes y siempre y para todo hombre. Los signos definitivos de esta revelación no alcanzan más que a los cristianos. Pero la realidad alcanza a todo hombre, porque el Espíritu de Dios no conoce barreras e instruye y anima a toda libertad que no se cierre a él.

De este modo, hemos ensamblado los dos elementos de sentido propios de la inteligencia de la fe:

1. Por un lado, el hombre se encuentra en el acontecimiento, frente al solo acontecimiento, entregado al juego de todas las fuerzas presentes; y Dios crea en la «indiferencia» y no interviene en los acontecimientos para impedirlos, mejorarlos o transformarlos. Tenemos, aquí, pues, una amplísima Ausencia de Dios.

2. Por otro lado —y es lo esencial de la revelación en Jesús—, Dios está cercano al hombre, está en el mundo como poder de vida en favor del hombre. Tenemos, pues, una cierta Presencia de Dios.

Al lado de la religión, que, en un sistema único, pone a Dios en el acontecimiento, confiriéndole el gobierno absoluto de todas las cosas:

Dios → Acontecimiento → Hombre

Al lado del ateísmo que critica a esa religión, que defiende la autonomía del hombre y del mundo, que sostiene, por tanto, que no hay más que el Hombre y el Acontecimiento, sistema cerrado también éste:

Hombre → Acontecimiento

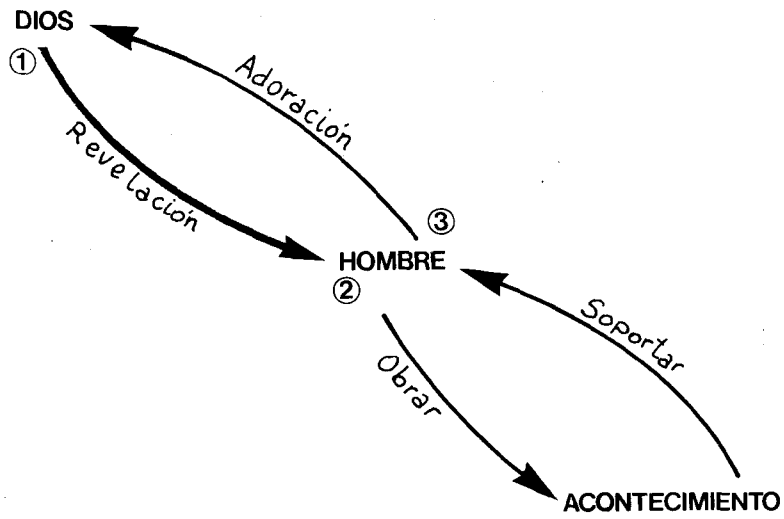
La fe, en una posición intermedia (manteniendo, por una parte, su sentido de Dios distinto del de la religión y, por otra, la experiencia humana que el ateísmo afirma con toda razón), descubre una relación abierta a la articulación de una doble realidad:

DIOS ESTA CERCA DEL HOMBRE EN EL ACONTECIMIENTO

Los recuadros del esquema lo indican debidamente: ninguna relación se cierra sobre sí misma, ni Dios-Hombre, ni Hombre-Acontecimiento. Tampoco ninguna de ellas anula a la otra. Ambas se imbrican mutuamente. Y el hombre está en el centro. Porque él es quien, del lado de Dios, ha de recibir y obtener el Sentido, para llenar con él su corazón y su libertad. Y del lado del acontecimiento, del desenvolvimiento práctico de la vida, debe proceder de manera libre y autónoma. O mejor, el hombre está en el centro porque es él quien en su combate, en su existencia entregada a las formas del mundo, en su responsabilidad para consigo mismo y con el mundo, está constantemente buscando sentidos y, por eso mismo, necesitado (y a la búsqueda) del Sentido, bajo cuya atracción podrá realizar lo más posible una existencia y un mundo de sentido.

Esa es la razón de ser, la tarea y la prueba de la libertad del hombre, en la fe: lograr la articulación entre esas dos capas de la realidad y mantener la circulación constantemente abierta y viva.

Con esta fórmula es fácil recuperar también nuestro esquema de la fe, introduciendo ahora en él el tercer término: el Acontecimiento.



Dios está cerca del hombre, que, por su parte, se halla ante el sólo acontecimiento

Tal es la «abscondeidad» de Dios.

Dios está cerca del hombre gracias a su revelación, al Espíritu que habita en el corazón de todo hombre, a los signos de Jesús para quienes ya lo han encontrado: se revela al hombre como poder de vida en favor del hombre y, consiguientemente, como *sentido* absoluto de la existencia.

Pero Dios tan sólo está cerca —«El Reino de Dios está cerca» (Mc 1,15)— porque su Presencia no se impone, no es evidente, sino que ha de ser buscada, acogida y frecuentada. Está siempre cerca, pero nunca como algo que se tiene «en el bolsillo». Y no está más cerca porque esa proximidad de Dios a través del Espíritu y los signos de Jesús va unida a una gran ausencia de Dios en los acontecimientos.

Y el hombre está ahí, entre esos dos polos, entre la Presencia secreta y discreta y la Ausencia inquietante y desconcertante; entre la acogida de una Vida que le precede, se ofrece y le anima, y la aventura de la vida que le atrae, le estimula, le llena y le tritura.

Ese es el espacio de la libertad, de la elección y de la responsabilidad; el lugar de la prueba y, por lo tanto, de la fe, del aguante y del crecimiento; es el lugar del «poeta» —la palabra viene del verbo griego

«poiein», que significa «hacer»—, del poeta que moldea la materia de la existencia humana conforme a la imagen de la Vida de que se alimenta su libertad; es, con Jesús, el lugar del «profeta», del «rey» y del «sacerdote» que es todo creyente.

Puesto que Dios no es ni gobernador ni dueño absoluto, sino Creador y Padre, ése es el lugar del hombre, en marcha entre la materia y Dios.

Cuando sobreviene la desgracia

Imaginemos un coche lleno de jóvenes que vuelven de una fiesta: una curva, rechinar de neumáticos, juramentos de los chicos, gritos de las chicas, estallido del metal contra el muro, el silbido del vapor, silencio.

Según la interpretación religiosa, Dios está en ese acontecimiento, y habría que imprimir en cada esquela: «Plugo a Dios...». Muchas veces no es más que una fórmula de la que echa mano mecánicamente el compositor del periódico o el impresor. Pero muchas veces también, demasiadas, es la expresión exacta del pensamiento de la gente ante la muerte: ¡Oh Dios, qué crueles nos parecen tus decisiones! «¡Dios lo da y Dios lo quita!». Permitido o provocado por Dios, ¿qué diferencia hay? Para esos jóvenes, en aquel momento, Dios escogió hacerlos morir o no hacer nada para que no murieran, mientras que con otros, en el mismo momento, procedía de distinta manera. ¿Por qué? Si así lo ha querido, tendrá sus razones, sus motivos. ¿Por qué? Tratemos de buscar y encontrar tales razones. Eran jóvenes que vivían mal: habían estado de juerga toda la noche, volvían el domingo de madrugada, seguramente no pensaban ir a misa... Ahí tenemos el motivo: Dios los ha castigado, a la vez que daba un escarmiento para llamar a otros a ser más serios y más dóciles. O también puede ser que aquellos jóvenes fueran muy buenos. Pero, en su omnisciencia, Dios sabía que eso no iba a durar, y prefirió llevárselos antes de que su virtud se echara a perder.

Y si no se trata ya de los jóvenes mismos, quizá sean sus familias las que debían ser advertidas o merecían un castigo. Y si todo esto no convence, todavía puede argüirse que jamás se ha visto a nadie privarse de ejercer un poder que tiene. Ahora bien, Dios tiene el poder de la muerte, y le da la gana ejercerlo de vez en cuando. ¿No es cierto que la mejor persona del mundo siente a veces deseos de aplastar un insecto?

Miedo a ese Dios cuyo capricho, un buen día, mata o hace vivir, deja vivir o morir. Miedo que da lugar al desesperado esfuerzo por estar siempre en orden ante él, para que el capricho de Dios sea nocivo para mí lo más tarde posible. Miedo que alimenta la desesperada sumisión a esa arbitraria voluntad divina.

Y a veces, el dolor y el sentido de la injusticia son tales que la resignación se torna súbitamente rechazo, rebelión y frío y eterno rencor: «¡No tenía derecho a arrebatarme a mi hijita!».

Ese rencor y ese miedo son los frutos más puros de la interpretación religiosa: son el reflejo en el corazón del hombre de las máscaras gesticulantes que le endosa a Dios.

Para el ateo, no hay que buscar otra razón que no sea la pérdida del control por parte del conductor. Son cosas que pasan, y punto. Solo como está frente al acontecimiento, el hombre no siempre puede dominarlo. Por más que uno se dé a una vida lo más cómoda, protegida y «asegurada» posible, el acontecimiento siempre resultará más fuerte que uno mismo.

Esta huida de sentido al horizonte de la vida suscita dos comportamientos: o bien el miedo a la muerte, con sus locos esfuerzos por protegerse y demorar el terrible vencimiento, o bien el apasionado apresuramiento por vivir y gozar lo más posible y a cualquier precio, porque «hay que aprovechar la vida mientras dure».

El creyente, por su parte, piensa y reacciona en un primer momento como el ateo, en cuanto al puro dato del acontecimiento: ¡son cosas que pasan! Ese accidente no tiene más razón sino la que pueda determinar, en principio, la investigación policial: el conductor iba demasiado rápido, por ejemplo. No hay que remontarse a Dios; Dios no está implicado en este acontecimiento, como si por un decreto suyo hubiese elegido la muerte de esos jóvenes y la desgracia para sus familiares, mientras concedía a otros alegría, juventud y salud. Dios no ha «provocado», Dios no ha «permitido»: la cosa ha sucedido con autonomía propia. El rostro de Dios, por lo tanto, no queda en modo alguno deteriorado por el acontecimiento.

Dar sentido

Así es como reacciona y piensa el creyente en un primer momento. ¡En un primer momento! Porque, a diferencia del ateo, no se queda en ese simple primer nivel del acontecimiento. Porque el creyente aúna en sí dos niveles de percepción, de los que él mismo debe hacer

la síntesis. Está, primero, la percepción del acontecimiento en su autonomía, en su dato analizable:

El hombre en el acontecimiento

Al reflexionar sobre el acontecimiento, el hombre descubre en él lo que ocurre, las llamadas que contiene tal acontecimiento o tal situación. Ahí es donde se sitúan los «signos de los tiempos» de que habla el Vaticano II. Ciertamente, cuando el acontecimiento es una muerte, ya no hay nada que hacer, al menos para el que ha muerto. Pero todos los demás acontecimientos son portadores de una llamada, una exigencia, un signo. Por su propio contenido.

El creyente está, por tanto, abierto a un segundo plano de percepción:

Dios está cerca del hombre

El creyente, pues, percibe de un lado, del lado de Dios, el Sentido absoluto, el Amor, la Vida, Dios que le precede, le rodea, le atrae y le espera. Del otro, percibe el sin-sentido; un sin-sentido que puede ser parcial y provisional o total y definitivo, según que el acontecimiento sea una desgracia, una enfermedad, una injusticia, o la misma muerte y la desaparición. Al hombre creyente le toca hacer la síntesis y darle sentido. Es tarea suya luchar contra el sin-sentido y darle igualmente sentido.

Y lo hará bebiendo en las fuentes, por una parte, de la fe en Dios y del Sentido que Dios libera, para encontrar allí el aliento profundo, la voluntad, el deseo de existir y de hacer existir; y, por otra, en las fuentes del acontecimiento y de la situación que éste analiza, para percibir allí el signo, la llamada, la exigencia, la provocación concreta del acontecimiento.

Bebiendo, pues, de estas dos fuentes —Dios en su misterio, y el acontecimiento en la realidad—, el hombre creyente, libre y responsable *da sentido*. Situado en la encrucijada de la revelación de Dios y de la realidad, el hombre creyente es responsable de la circulación del sentido. Bebiendo en la Existencia de Dios, provocado por todas las amenazas del acontecimiento, el hombre creyente lucha por existir y hacer existir, porque el sentido es la existencia, y la existencia más verdadera y más dilatada posible.

El hombre de la religión es el ejecutor de los planes de Dios... ¡a la espera de ser ejecutado por ellos! El hombre del ateísmo es un ser

frágil, totalmente entregado a los acontecimientos, que no tarda en verse perdido, a fuerza de ser perdedor. El creyente es un ser igualmente frágil y entregado, pero un ser de mediación activa entre el Sentido y el puro Dato, un caminante entre el Lugar y el Horizonte, un creador de existencia y de sentido entre Dios y la Nada (cf. cuadro pág. siguiente).

Dar sentido es actuar sobre la situación para transformarla de manera que las personas implicadas en ella puedan dilatar su existencia. Dar sentido es dar existencia.

Pero cuando ha habido la muerte, desaparición definitiva —y lo que tiene de terrible la muerte es precisamente no poder ya hacerse existir mutuamente—, ¿qué sentido cabe dar todavía? ¿No se choca entonces con un sin-sentido absoluto que arroja todos los esfuerzos anteriores del hombre y al propio Dios precisamente en el sin-sentido? Porque, en definitiva, se puede admitir que Dios no se sienta concernido directamente por tal o cual acontecimiento particular, pero sí lo está, indudablemente, por la totalidad de este mundo, en el que ocurren incesantemente tales acontecimientos. Se puede preservar a Dios del acontecimiento particular; pero ¿se le puede preservar también de este mundo de muerte?

① *Creación:* en todo lo que ocurre, «indiferente» en cuanto al valor.

④ *Revelación de Dios:*
— histórica: el acontecimiento JESUS, presente en la Iglesia por la Palabra y los Sacramentos.
— interna, universal: el ESPIRITU en el corazón de los hombres.

② *Mundo:* no-intervención,
— excepto los milagros (¡raros!)
— excepto el acontecimiento-JESUS.

Ausencia de Dios

DIOS ESTA CERCA DEL | HOMBRE | EN EL ACONTECIMIENTO

⑤ *Acogida* de la presencia de Dios a través de la ausencia:
— acogida del Sentido, en la confrontación con el acontecimiento concreto.
— acogida en la reflexión, la fe, la oración, la celebración.

③ *Autonomía* del mundo: libre funcionamiento de las fuerzas físicas y morales, ciencia, análisis, técnica — proyecto, obrar, soportar.

Presencia del hombre

⑥ *Creación de sentido* (o sin-sentido, o contra-sentido): liberación, servicio, justicia, desarrollo, promoción de presencias humanas — o pecado: instalación, codicia, aplastamiento, violencia, repliegue, abandono, etc.

⑦ Vida confiada al hombre hasta su cumplimiento en la *PARUSIA:*
PRESENCIA evidente e irradiante de Aquel que es ahora el Dios ausente,
EL DIOS QUE VIENE

Acción del hombre	Acción de Dios

2

El Dios de la Resurrección y de la Parusía

Entierro de un joven de veinticuatro años. En la introducción de la liturgia, el sacerdote habla (con pinceladas ciertamente discretas, pero sumamente incisivas en un momento así) de la voluntad de Dios, de la impenetrable sabiduría de la divina Providencia «que ha querido hacernos pasar por esta prueba». En la homilía se abordarán dos tesis: la de la experiencia y la de la fe.

La experiencia: la muerte brutal de un joven de veinticuatro años es un sin-sentido insoportable, y verdaderamente no se ve por qué Dios lo quiere o lo permite. ¿Será que Dios es malo y sádico, que le gusta hacer sufrir y sentir su omnipotencia destrozando arbitrariamente los proyectos del hombre?

La fe: Dios es bueno, Dios nos ama. Hay que creerlo. Aun en contra de toda evidencia: ¡Dios es bueno!

El sacerdote no dice más. Deja, pues, a la gente a merced de esas dos afirmaciones irreconciliadas. Eso es condernarlos a no hacer ningún progreso en la fe, a sufrir para nada, en el mejor de los casos; o a hundirse resueltamente en la religión: «¿Qué hacer en adelante para que Dios no se ensañe más con nuestra familia?»; o a volcarse de pronto en el rechazo de un Dios así, en la rebeldía o en el ateísmo.

Sin embargo, hace casi 2.000 años dijo Pablo que la clave de todo está en la resurrección, que nuestro discurso será vacío si no ha-

bla de la resurrección (cf. 1 Cor 15, 14-17), ¡que nuestra fe es vana a no ser que viva la resurrección!

Resurrección: existencia, sentido, más-allá de la muerte, plenitud del hombre vivo por el poder de Dios, Parusía (es decir, Presencia, Venida, Encuentro) del Dios vivo, una vez caídas todas las mediaciones, que siempre son al mismo tiempo ocultaciones.

¿Cómo reconciliar la afirmación de la experiencia —«Dios se desinteresa de las cosas, deja morir, a veces brutalmente»— con la de la fe —«Dios es bueno»—, sin anunciar la realización de esta bondad en la resurrección?

La muerte es el límite absoluto para la acción del hombre: más allá de la muerte, ya no hay sentido alguno que dar, ni a nadie a quien hacer existir. Pero si esa persona se ha desligado de todas nuestras mediaciones, trabajos, cuidados y ternuras, para unirse, al fin, a Aquel que hace vivir, entonces el sentido de la muerte consiste en abrirse a la resurrección. El sentido de un entierro consiste en dar gracias —«verdaderamente es justo y bueno, siempre y en todo lugar»— porque uno de los nuestros, por el acontecimiento que sea, se ha unido a Aquel que hasta entonces únicamente estaba cerca, para nacer en esa Parusía a la vida cumplida de la resurrección.

¿Un incoloro «cocktail» o el agua de la vida?

Todavía son demasiados los discursos que son como un «cocktail» insípido, propio de la mal-creencia. Más de un tercio de religión: los caminos misteriosos de la Providencia que ha querido, que ha permitido (Dios da y Dios quita; Dios tiene el poder de la vida y de la muerte, etc.). Otro tanto de frases vacías, dichas con calor humano o con indiferencia, según los casos. Y unas pocas gotas de bondad de Dios, limaduras tomadas del Evangelio pero perfectamente inasimilables en semejante mezcla.

Es preciso dejar de mezclar religión y fe. No es posible decir a la vez: «Dios te envía esta desgracia» y «Dios es bueno». E invocar el misterio para hacer aceptable un «coktail» tan nauseabundo.

Una vez, un arquitecto recién salido de la universidad recibió el encargo de construir un chalet en un maravilloso paraje, entre un río y un bosque. Enseguida inició las obras, y el paraje quedó completamente arruinado: excavaciones, caminos embarrados, charcos de agua sucia, sacos reventados, pedazos informes de madera, ruidos continuos, e incluso accidentes de trabajo. Al ver aquello el propietario expresó su malestar con el arquitecto: «¡Vaya individuo: tantos años estudiando para aprender a hacer casas bonitas, y no se le ocurre nada mejor que destruir y contaminar el maravilloso terreno que he puesto en sus manos...!».

¿Podrá el arquitecto defenderse, justificarse de otra forma que no sea evocando el futuro? Un futuro que ya está en sus planos, ¡pero que hay que saber leer! Un futuro que será realidad, una vez concluido el chalet, limpios los caminos y replantado el césped, para lo cual hay que seguir con el arquitecto hasta el final de la obra.

Es absurdo querer justificar a Dios y su bondad sin leer correctamente su plan, sin ir con él hasta el final de su obra. Y su plan no consiste en dejarse utilizar en función de nuestra comodidad presente, sino en atraernos hasta la Vida junto a él. Si se olvida la resurrección, ya no es posible hablar correctamente de Dios. Porque al presente, para curarse, para saciar el hambre, para salir de la prisión o de la depresión, para encontrar trabajo, ¡Dios no funciona!

La «abscondeidad» de Dios es el sin-sentido, la ruina de la religión, el ateísmo, a no ser que sea ése el camino obligado hacia la Parusía. Dios ausente, discreto, cercano, pero nada más que cercano..., para poder ser el que viene, a quien deseo, busco y espero, y cuya venida preparo.

La no-intervención de Dios es el sin-sentido, la ruina de la religión, el ateísmo, a no ser que sea ésa la pedagogía necesaria e indispensable para que el hombre llegue a ser aquel que lucha por existir y hacer existir: y de esta lucha extrae progresivamente su palabra de fe en Dios, que hace existir más allá de todo, al día siguiente de la muerte; en Dios que resucita.

La religión, producto humano, preocupado, por tanto, del bienestar humano actual, se niega a ver la «abscondeidad» de Dios y fuerza hasta el límite de lo inverosímil y lo ridículo su loca esperanza, su absurdo intento de poner a Dios al servicio del hombre. El ateísmo rechaza las humillaciones que exige la solución religiosa y contempla la realidad cara a cara: el mundo no está gobernado por un poder superior, infinitamente sabio y bueno. De ser así, sería un mundo completamente distinto.

La fe se deja provocar por esa misma experiencia y la acepta plenamente, sin sentirse decepcionada ni ver trastocado su sentido de Dios, porque comprende que el fin justifica el esfuerzo del camino, que la ausencia es preparación de la presencia, que la proximidad es preparación de la Venida: es el único camino por el que puede adve-

nir el hombre con toda su grandeza de *ser de deseo* y de deseo infinito. Es realmente la última confidencia que nos hace la Biblia, la que ha de liberarnos de los «coktails» y de las drogas para dejar que aflore en nosotros la sed del deseo: «El Espíritu y la Esposa (la Iglesia) dicen: '¡Ven, Señor!' Y el que oiga, diga: '¡Ven!' Y el que tenga sed, que se acerque, y el que quiera, reciba gratuitamente agua de vida» (Apoc 22,17).

¿Gobierno o Reino?

El shah huye de su país; un reinado de treinta y siete años se desploma; tras un enfrentamiento político muy duro, el ayatollah Jomeini publica un comunicado de victoria que termina con estas palabras: ¡Alá es grande! En realidad, ¿quién es grande, Alá o Jomeini? ¿Estará Dios involucrado en las luchas del poder humano? De ser así, pertenecería automáticamente al partido del más fuerte, del vencedor...

Si Dios gobierna el mundo disponiendo todos los acontecimientos a su antojo y de acuerdo con sus propios planes, entonces el poderoso encontrará su justificación en su triunfo; y el débil, el vencido, aprenderá de su humillación que Dios no está con él.

Así procede el pensamiento religioso, y el Espíritu de Dios tendrá necesidad de todo el Antiguo Testamento para, poco a poco, ir sacando a la luz el pensamiento de Dios, cuyo proyecto no consiste en un gobierno de fuerza y dominación, sino en un «Reino» diferente, «no conforme a los criterios de este mundo», sino de «verdad» (cf. Jn 18,35 ss.). Ese «alumbramiento» del Reino de Dios culmina en Jesús, en su palabra y en su acción, en sus Bienaventuranzas y, especialmente, en la cruz, cuando los jefes «religiosos» se burlan: «Que se salve a sí mismo, si él es el Cristo de Dios, el Elegido» (Lc 23,35). ¡Ah, cómo desea el hombre religioso, el hombre naturalmente religioso, ver al Dios poderoso gobernando poderosamente el mundo mediante un rey poderoso! ¡Y qué decepción y qué venganza cuando ese Mesías es impotente, simplemente «manso y humilde de corazón!» (Mt 11,29). Entonces ya no se gritará: «¡Yahvé es grande!», sino «¡Muerte al impostor!». Y sin embargo, ya Isaías lo había enseñado: «En lo excelso y sagrado yo moro, y estoy también con el humillado y abatido de espíritu, para avivar el espíritu de los abatidos, para avivar el ánimo de los humillados» (Is 57,15).

Dios es diferente: él es el «todo-poderoso», no el más poderoso de entre todos y con todos los poderosos, sino el que es «poderoso-de-un-modo-totalmente-distinto». Sólo la fe puede percibir esta diferencia, y nosotros queremos deducir de ella, en cuanto al conocimiento de Dios, todas las consecuencias que implica.

1. El plan de Dios: unificarlo todo en Jesús

El Antiguo Testamento está plagado de páginas que describen el gobierno de Dios, el plan de Dios sobre su pueblo, sobre las naciones circundantes y sobre el mundo entero. A él se debe la gloria o el ocaso de los reyes, el triunfo o la derrota en las batallas, la destrucción o la reconstrucción de las ciudades, el saqueo o la prosperidad de los campos, la liberación o el destierro y la cautividad del pequeño pueblo. El es quien decide el hambre o la prosperidad, la salud o la enfermedad, la lluvia o la sequía, la vida o la muerte: todo, literalmente todo, está en las manos de Dios, y Dios lo dispone todo y dispone de todo según un plan preciso y universal.

Preparado ya por el Antiguo Testamento, en particular por las profecías de la Alianza nueva, el Nuevo Testamento ofrece un horizonte totalmente diferente. Dios no aparece ya como el gran actor de la historia (el único actor, en el fondo), reducidos los hombres al papel de marionetas. Abandonada la historia a sus fuerzas internas, Dios se interesa por atraerla a su Reino. Dios ya no tiene un gobierno ni una política concreta, ya no sigue a la historia para imponerle su voluntad en cada acontecimiento. La domina con un único y vasto proyecto que, desde la creación, la rodea, la atrae y la habita y, a partir de Jesucristo, le habla, la provoca y la anima: «Dios nos ha hecho conocer el misterio de su voluntad, el benévolo designio que en él se propuso de antemano, para realizarlo en la plenitud de los tiempos: reunir a todo el universo bajo una sola Cabeza, Cristo» (cf. Ef 1, 3-14).

Cuando el Antiguo Testamento hablaba de un Dios que «conducía todo según su voluntad», se escuchaba el fragor de los ejércitos o el estruendo de las tormentas. Para el Nuevo Testamento, tales palabras se refieren sólo a los acontecimientos misteriosos, discretos e interiores de la historia de la salvación. Dios lo «rige todo» porque conduce a su Cristo a la gloria, y hace de él la Cabeza de la humanidad nueva. Dios lo «rige todo» porque, tras haber revelado esta esperanza a un pueblo, Israel, la extiende después al mundo entero mediante la Iglesia universal. Dios lo «rige todo» porque precede, rodea y atrae a

todo hombre y a toda la historia para engendrar a los hermanos del Hijo primo-génito (cf. Rm 8, 28-30).

¿Por qué esa diferencia entre Antiguo y Nuevo Testamento? Se trata de una diferencia dentro de un proceso de progreso continuado, el proceso por el que el Espíritu conducía al hombre desde la religión hasta la fe; proceso que, con Jesús, hace que, de pronto, toda la anterior ambigüedad pase a ser una evidencia definitiva: Dios no interviene en la historia para ejecutar en ella un plan de gobierno, sino que atrae a los hombres desde el corazón de su libertad para reunirlos en el Reino de su Hijo resucitado. Dios no pretende ser el actor único de la historia, sino que deja ésta en manos de los hombres para que sean ellos sus actores, juntamente con él, bajo la atracción de su horizonte de vida, de libertad y de amor.

Sin embargo, para interpretar debidamente el Antiguo Testamento hay que tener en cuenta que, junto a concepciones todavía religiosas, relata también verdaderas intervenciones de Dios. A través de un prolongado acercamiento, mediante acontecimientos y palabras, Dios preparaba ya su gran intervención en la historia: el Acontecimiento-Jesús. Es ciertamente imposible hacer una división exacta entre ambas clases de acontecimientos, como si unos fueran producto de un discurso religioso y otros, por el contrario, de una verdadera intervención de Dios. La misma reflexión podrá hacerse a propósito de los milagros de Jesús en los evangelios. No obstante, sigue en pie el hecho de que ambas dimensiones existen y permiten leer el conjunto de la Biblia en su marcha progresiva, con tal de que no deje de percibirse su desenlace como la norma de todo el conjunto.

El hombre del Nuevo Testamento se mueve —y seguirá así durante varios siglos— en una cultura precientífica; habla, pues, un lenguaje que no podía aún resistir nuestra crítica. Después de todo, hasta el siglo XX no ha podido decir un concilio: «El hombre obtiene hoy por su propia destreza gran número de bienes que antiguamente esperaba alcanzar sobre todo de fuerzas superiores» *(Gaudium et spes,* 33). Era Dios quien hacía el tiempo, la salud, la prosperidad y la paz. Y no es pequeño mérito del Nuevo Testamento el haber llevado a la Biblia a una visión tan liberada del Dios de la fe, a pesar de que sus instrumentos de lenguaje no eran mejores que los del Antiguo Testamento.

Así pues, el plan de Dios es llevar su revelación al conocimiento de todos los hombres para conducirlos a la obediencia de la fe

(cf. Rm 16,26) y reunirlos en el Reino de su Hijo (cf. Col 1, 13-30) a fin de que participen en su plenitud de vida.

2. La acción de Dios: hacer y dejar existir

Semejante plan, tan vasto e infinito, puede realizarse por los más diversos métodos, y Dios deja que los hombres pongan en práctica los suyos propios. En ningún plan o decreto de Dios está escrito que la Tercera Guerra Mundial vaya o no a tener lugar, que la sociedad vaya o no a ser atómica, que la cultura vaya o no a expandirse fuera de la tierra.

A nivel personal, el plan de Dios me llama a «la unión con su Hijo Jesucristo» (1 Cor 1,9), a ser «santo e inmaculado en su presencia, en el amor» (Ef 1,4); pero eso puede lograrse por caminos muy diferentes y que nunca dejarán de diferenciarse. No hay sobre mí una voluntad precisa de Dios que me «etiquete» y me programe. Hay una gran atracción que yo debería incesantemente —especialmente en ciertos momentos decisivos— incorporar a todos mis datos concretos para discernir en ellos una opción que yo pudiera denominar «conforme a la voluntad de Dios». Pero «la voluntad de Dios es nuestra santificación» (1 Tes 4,3): la concreción de esa voluntad está en nuestras manos. La vocación no es una etiqueta, sino un diálogo con Dios.

La acción de Dios no consiste en hacerlo todo (o mandar hacerlo todo), salvo, a veces, ciertas menudencias, que, por otra parte, tampoco quedarían realmente fuera de su control, toda vez que las permite».

Esta noción de «permisión» se ha hecho particularmente inutilizable y escandalosa. Implica, en efecto, un mundo en el que, en general, todo se desarrolla correctamente, según el bondadoso plan de Dios y con el «confort» que garantizan su bondad y su divina Providencia. La excepción son algunos acontecimientos desgraciados, ciertos detalles que a veces se le escapan. Pero esto no tiene mayor importancia y, de todas formas, nada se le escapa realmente, puesto que lo «permite», siempre en orden a un bien mayor. El discurso religioso no se deja sorprender: en principio, todo funciona, salvo la evidencia de la experiencia. Hablar de permisión equivale, pues, a hablar de excepción; de excepción a una situación ampliamente constatada. Pero si, por el contrario, la excepción es el caso normal o la regla general, si Dios deja hacer, si «abandona» (cf. Rm 1, 24.26.28) el mundo y la historia a sus propias fuerzas internas, entonces resulta vano hablar

de permisión —la experiencia, el espectáculo del mundo, es una demostración de su inanidad— y hay que hablar de no-intervención, de la «abscondeidad» de Dios. Dios hace existir, pero luego deja que las cosas sigan su curso.

3. Una Providencia «de inspiración»

Hemos hablado más arriba de esa especie de «indiferencia» en que se mueve la acción creadora de Dios. La expresión es demasiado fuerte por lo que se refiere a Dios: su corazón no es ciertamente indiferente al empleo que nosotros hagamos de su creación. Pero no es tan fuerte dicha expresión desde el punto de vista del hombre-víctima, que implora a Dios que intervenga y reduzca a la nada a los violentos y a los verdugos... y ve cómo nunca ocurre nada.

Dios utiliza esa misma «discreción» —la palabra es más adecuada— en su Providencia, en su manera de acompañar a los hombres que ha creado. No es una Providencia «de organización».

¡Hay personas para quienes Dios es como el «Club Mediterranée». Uno paga el precio que haya que pagar, y el Club se encarga de todo. «¡Dios dirige mis asuntos!»: es como el título de un libro. Pero ¿qué dirá de Dios esa persona cuando llegue la recesión o sobrevenga la enfermedad? ¿Y qué deberían decir todos los que —y son multitud— ni son ricos, ni felices, ni amados, ni tienen buena salud? ¿Y los que no lo han sido nunca y nunca lo serán? En el «Club Mediterranée», cuando la cocina falla, se organiza un tumulto...

¡Se trata de una Providencia «de inspiración»! Cuando uno es organizado por otro, encuentra las cosas hechas, muestra su agradecimiento —al menos al principio— y se infantiliza. Un padre que sea digno de tal nombre se guarda muy mucho de infantilizar. Inspirar —más que organizar— es la acción propia de Dios, después de haber creado. Hay, pues, como dos planos inseparables: en primer lugar, *crear;* por tanto, hacer existir para dejar existir. En segundo lugar, *inspirar,* acompañar al hombre creado, hacerle presentir (y después sentir, y más tarde gustar) la Vida de Dios y, de este modo, hacer de él un ser motivado, deseoso y capaz de actuar. Para colaborar con Dios en su creación. Para tomar iniciativas, para decidirse a «practicar la equidad y amar la piedad» (Miq 6,8). La Providencia no organiza, sino que inspira a los actores, y es a través de las mediaciones humanas como, en definitiva, resulta eficaz para tal persona o tal situación. Es por medio del Samaritano como se ocupa Dios del hombre que ha caído en manos de los salteadores. La parábola no lo dice, pero es muy probable que el sacerdote y el levita, con sus fervientes oraciones, se pasaran el resto de su viaje encomendando a Dios a aquel pobre hombre.

Dios está y sigue estando cerca del hombre al que ha creado. Pero no para hacer de él el ejecutor de su plan, ni para infantilizarlo, ni siquiera para ser el «comodín» de emergencia cuando se produce un desgarrón demasiado profundo para el hombre en la red de sus proyectos y actividades.

Cerca, para inspirar. El Padre enseña: «Serán todos enseñados por Dios» (Jn 6,45, citando a Is 54,13; cf. también Jer 31,33). El Hijo atrae e ilumina a todos los hombres (Jn 1,9 y 12,32). Y el Espíritu, revelando el amor de Dios (cf. 1 Cor 2, 9-12), desencadena en el hombre una manera de ser: «amor, alegría, paz, aguante, servicialidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gal 5,22 s.).

Pero le corresponde al hombre dar formas concretas e históricas a esa inspiración de Dios, en la medida —inmensa, en el siglo XX— de su información, de su conocimiento y de sus medios.

¿Qué es orar por el Tercer Mundo? ¿Qué es orar por mi vecino, por mi amigo?

Providencia de Dios en favor del mundo entero, lo mismo que en favor de su Iglesia. Y también aquí nada de milagros, nada de «ya está todo hecho». Dios da a la Iglesia hombres (cf. Ef 4,7); con los dones naturales que poseen, Dios los habita por su Espíritu y por su Palabra para que ellos se aficionen a «dar cuerpo» a la Iglesia. Pero se convierten en administradores de la múltiple gracia de Dios, cada cual por su parte y los unos en favor de los otros (cf. 1 Pe 4,10). Y quien dice «administrador» en el lenguaje evangélico, dice también «dueño ausente» que ha confiado la casa a sus siervos durante su ausencia.

4. Un conocimiento de atrayente benevolencia

En una clase, se hablaba un día de la libertad del hombre. De las veintidós jóvenes, ninguna creía que el hombre fuera libre. Al contrario, todas se reconocían perfectamente en la siguiente imagen: la vida es como un teatro en el que cada actor, por bueno que sea, nunca hace más que recitar su papel.

Habían aprendido la lección de la religión: Dios lo sabe todo, el pasado, el presente y el futuro. Tan bien lo habían aprendido y reteni-

do que sacaban la única conclusión posible: si Dios conoce mi futuro, aun el más lejano, es que ese futuro existe ya en alguna parte, en el pensamiento o en los decretos de Dios; y si ya existe, entonces ya no depende de mí, yo no soy libre, tengo un papel.

Todas afirmaban —y se negaron a dar su brazo a torcer— que la vida no es más que una apariencia de libertad; que, de hecho, cada cual representa un papel ya pensado por otro, por Dios.

«Los casamientos vienen del cielo» — «Era su hora» — «Estaba escrito». En medio del temor ante los grandes acontecimientos, ante las grandes opciones, ante el gran vacío de la muerte, es ciertamente comprensible, humano y natural, que nos digamos a nosotros mismos: «yo no tengo nada que ver con eso», «eso no depende de mí», «eso ha sido pensado y previsto por otro»... ¡Qué alivio! Pero también, ¡qué deserción! ¡Qué alienación!

Religión y omnisciencia determinista

La omnisciencia de Dios es una pieza maestra de la religión humana, uno de los puntos en los que a la fe le cuesta más hacerse entender. Porque la fe comporta esencialmente la libertad, la colaboración, la responsabilidad, la dignidad del «caminar-con-Dios». La mayoría de las veces, también en esto recurre la gente al «cocktail» de la malcreencia: para las ocasiones banales, cotidianas, se retiene gustosamente el dato de fe de que uno es libre, co-actor y responsable; pero cuando surge el vértigo de la gran decisión, del paso decisivo, la religión es la única que funciona.

Porque lo propio de la religión, de esa relación humana, espontánea y natural con el Poderoso, es hacer de ese Poderoso el único Actor real de la historia, Aquel ante quien hemos de hacernos valer para que su Gobierno nos favorezca. En el fondo, y por encima de la banalidad de lo cotidiano, que él no tiene inconveniente alguno en dejar en nuestras manos, Dios es el único Actor real; para dominar todas las cosas de su gobierno, es necesario que Dios lo conozca todo. Que todo esté expuesto ante él, el Eterno, el Inmutable, el Absoluto. Nada le aportan el mundo ni el tiempo; nada podrían aportarle sin limitarle al mismo tiempo. Si no lo conociera todo, su gobierno no sería absoluto; podría extraviarse aquí, equivocarse allá, hacer una mala elección, dejarse sorprender por una situación no prevista, reaccionar apresuradamente: acciones todas indignas del Poder infinito.

No, el Poderoso lo sabe todo para poder gobernarlo todo. El tiempo no le aporta nada, porque Dios es el Inmutable y lo abarca todo. Cualquier fotógrafo lo sabe: cuando se revela una película, se necesita un tiempo de reacción química para que la imagen aparezca. Pero la imagen que aparece es exactamente la que estaba impresa en la película. El tiempo de reacción no crea nada nuevo; no hace sino revelar lo que ya estaba impreso. Lo mismo sucede con el tiempo y la historia: en ellos nunca se hace otra cosa sino el «revelado» de los grandes decretos de Dios. Tal es el pensamiento religioso. El gran Fotógrafo puede estar seguro: nada se le escapará, jamás se producirá nada que sea nuevo.

Dios deja al hombre a su arbitrio

El Dios de le fe se revela completamente distinto. El es el Poderoso-totalmente-otro; no desea, pues, gobernar todo dominándolo todo, imponiéndose como el único gran Actor de la historia.

Ciertamente, también a este nivel el Antiguo Testamento está lleno de afirmaciones que todavía dependen de la religión. Tanto para el individuo como para las naciones, se trata del determinismo más completo: desde su morada eterna, Yahvé lo ve todo, lo conoce todo, lo dirige todo. Pero sobre ese fondo religioso aparecen otras afirmaciones que prevalecerán definitivamente en el Nuevo Testamento. La historia se convierte entonces en un espacio de libertad, de creación y de combate, entregado y confiado al hombre.

Es digno de recordarse lo que el Sirácida percibe de la libertad del hombre y, sobre todo, su manera totalmente sorprendente de fundamentarla precisamente en la Omni-potencia de Dios.

> El fue quien al principio hizo al hombre,
> *y le dejó en manos de su propio albedrío.*
> Si tú quieres, guardarás los mandamientos,
> permanecer fiel es cosa tuya.
> El te ha puesto delante fuego y agua,
> a donde quieras puedes llevar tu mano.
> Ante los hombres la vida está y la muerte,
> lo que prefiere cada cual, se le dará.
> *Porque* grande es la sabiduría del Señor,
> fuerte es su poder, todo lo ve.
> Sus ojos están sobre los que le temen,
> él conoce todas las obras del hombre.
>
> (*Eclesiástico* 15, 14 ss.)

Dios deja al hombre «a su albedrío»; el hombre es, por lo tanto, libre; no está determinado de antemano a asumir este papel o el de más allá; la historia entera no está programada previamente por Dios, aun siendo su creador. Pero Dios procede así —y esta lógica desconcierta del todo a la religión— *porque* es todo-poderoso. Si sólo fuera muy poderoso, el más poderoso de los poderosos, entonces, al igual que ellos, tendría que dominar. Lo mismo que los reyes, tendría que hacer de los hombres sus cortesanos, los ejecutores de sus designios. Y eso es lo que piensa espontáneamente la religión, proyectando sobre Dios los comportamientos de los grandes de la sociedad.

Dios, en cambio, es único, diferente, poderoso de un modo totalmente distinto. No tiene, pues, que defender su poderío: libre, supremamente libre desde este punto de vista, él puede liberar también la libertad del hombre. Del dominio propio de un gobierno, puede pasar a la atracción de un Reino de libertad, de confianza, de colaboración, de agradecimiento. Y de amor. Con el riesgo, muchas veces hecho realidad, de la ingratitud, de la violencia de los poderosos, del aplastamiento de los pequeños, del desprecio por la libertad, de todo lo que es el pecado. Pero esto constituye una historia real que oscila constantemente entre «la vida y la muerte», entre «el agua y el fuego», una aventura en la que los deseos del hombre pueden tomar cuerpo, o pueden un día descubrir y optar por el Deseo de Dios, a saber, reunir a todos en su Casa, al final de sus vidas, al término de sus caminos y más allá de sus insalvables dificultades.

Y atraerlos participando en la historia de ellos.

Dios «deviene» con la historia

«Y entonces, Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). ¡Dios será! Se trata del Padre en persona. No del Hijo: él sí se encarnó y entró en nuestro devenir. No del Espíritu, atraído por Jesús a la historia y que habita a partir de entonces el deseo de acabamiento perfecto de la humanidad: «El Espíritu y la Novia dicen: ¡Ven!» (Apoc 22,17). No, se trata del Padre, del Dios por excelencia, con toda la plenitud intangible de su misterio: hay para Dios un futuro y, por lo tanto, un porvenir y, consiguientemente, un devenir. ¡Será!

Aquí la religión se atasca una vez más. ¿No es indigno, antimetafísico, pensar en Dios de otra forma que como el ser inmutable, a quien nada puede enriquecer, perfeccionar, dilatar?

El tiempo, la historia, la humanidad y cada uno de los hombres, ¿podrían aportar a Dios la plenitud que él desea? Así lo cree la fe, la fe que vive de la alianza cuya iniciativa tomó Dios. ¡El Eterno, el Inmutable, aquel cuyo ser está plenamente realizado en comunión de luz con el Hijo en el Espíritu, el Eterno, ha hecho alianza con lo temporal! Desde el momento de la creación, se trata de una aventura común que empezó entre auténticos compañeros, aunque no entre iguales: Dios y el hombre. La Encarnación del Hijo es el punto culminante de tal misterio, su realización definitiva e irreversible y su revelación.

Así pues, la Eternidad no anula el tiempo. El tiempo no es el «desarrollo», francamente enojoso para el gran Solitario eterno, de sus solos decretos. Dios vive con nosotros, se interesa por nuestros logros e inspira nuestras imaginaciones creadoras. Sin ser nunca el superman que interviene cada vez que hay peligro, drama o iniquidad, él acompaña a cada ser para atraerlo hacia las más altas cotas de existencia y de don, de generosidad y de acción. Hacia la mayor capacidad de divinización, de filiación divina, de agrupación en torno al Hijo Jesús.

Nada, pues, está conseguido de antemano. Todo surge de manera nueva en esa maravillosa, oscura y arriesgada imbricación de seres y de situaciones, creada y animada incesantemente por la Vida de Dios.

Y no es hacer ninguna injuria a Dios verle depender así de la historia. Es él mismo quien ha querido sumergirse en ella, formar cuerpo con ella. La injuria sería no reconocerlo. El Evangelio está lleno de gentes que defienden su noción religiosa de Dios y claman contra el blasfemo, en tanto que el Señor está allí, en medio de ellos, para revelarse tal como realmente es: «Quien me ve, ve al Padre».

Dios mira al corazón

En la perspectiva religiosa determinista, el hombre experimenta de distintas maneras la omnisciencia divina. En forma de «dimisión» y consuelo infantilizantes: «¡Dios se ocupa de ello!». También esta forma de «dimisión» es peligrosa: si todos los acontecimientos, todas las situaciones experimentadas, son fruto de un decreto de Dios, queda la puerta abierta para las justificaciones más aberrantes. Así es como se ha empleado la Biblia para justificar el dominio humillante del hombre blanco sobre los hombres de color.

O en forma de fatalidad aplastante, a la que generalmente nos resignamos: «¿Qué quiere usted? ¡Hay otro que dirige nuestras vidas!». Como un decreto ante el que quizá pudiera lograrse una pequeña excepción: «Si ofrezco a mi primogénito, tal vez se retracte de su cólera, de su ensañamiento contra nosotros».

Pero, sobre todo, en forma de Ojo que elimina todo secreto, viola toda intimidad, detecta y advierte la falta desde su germen primero. La omnisciencia divina equivale a vivir en examen perpetuo, a sentirse objeto de observación, a convertirse en objeto escudriñado por ese Ojo de contable.

O bien, a desear de pronto existir y a dejar que aflore mi propio deseo para poder reconocerme en él. Y matar a Dios. O, por lo menos, abandonarlo. Y buscar verdaderamente la Mirada que me contemplará de otra manera, la Mirada que reconoce, acoge y hace existir.

Hay un salmo maravilloso en el que un hombre habla de su lucha por descubrir la Mirada de Dios y por aprender a dejarse mirar por Dios, en la fe y en la oración. Es el salmo 139.

Al principio, el ojo viola y paraliza, presciencia que determina y anula toda existencia humana.

> Yahvé, tú me escrutas y me conoces...
> mi pensamiento calas desde lejos...
> Que no está aún en mi lengua la palabra,
> y ya tú, Yahvé, la conoces entera...
> Mis acciones tus ojos las veían,
> todas ellas estaban en tu libro;
> escritos mis días, señalados,
> antes de que ninguno de ellos existiera.

La vigilancia por televisión en los grandes almacenes, las más absurdas previsiones de los relatos de ficción sobre la sociedad policial de la era postatómica, son juegos de niños a su lado. Siempre se encontrará un pequeño rincón para escapar de la cámara, mientras que

> el Ojo estaba en la tumba y miraba a Caín.

El hombre, pues, va a rebelarse o, al menos, a intentar escapar de ese Ojo:

> ¿A dónde iré yo lejos de tu espíritu,
> a dónde de tu rostro podré huir?
> Si hasta los cielos subo, allí estás tú,
> si en el sol me acuesto, allí te encuentras...
> Aunque diga: «¡Que me cubra al menos la tiniebla,
> y sea noche la luz en torno a mí!»,
> la misma tiniebla no es tenebrosa para ti,
> y la noche es luminosa como el día.

Hay en estas palabras el eco de una rebelión pasada, de un intento de escapar del Ojo. Pero el salmista ha caído en la cuenta de su inutilidad. ¿Por qué camino? El poema se limita a cantar sólo el final. El religioso se ha hecho creyente; el Ojo se ha convertido en Mirada; el Libro de Dios, en el que está inscrito todo de antemano, ha dado paso al Camino del hombre, camino peligroso, en absoluto trivial, que hay que inventar constantemente. Pero sobre este hombre en camino está la Mirada, y el hombre se ofrece a ella y le suplica que no mire a otra parte, porque ella es la única que puede hacer existir eternamente.

> Sondéame, oh Dios, mi corazón conoce,
> pruébame, conoce mis desvelos;
> mira no haya en mí camino de dolor,
> y llévame por el camino eterno.

El conocimiento de Dios en medio del respeto al tiempo

Sumando ahora todos estos datos, ¿es posible situar concretamente el conocimiento de Dios?

La dura y simple interpretación religiosa describe el conocimiento de Dios de tal forma que implica consecuencias totalmente deterministas para el hombre. Lo veremos más tarde, al hablar de predestinación y de reprobación. Todo está escrito, toda la realidad está ya en Dios, el hombre no tiene más que apariencia de libertad; en realidad, y por lo que se refiere a todos los hechos importantes de su vida, no es más que un ejecutor. El mecánico de una locomotora puede muy bien llamarse conductor: rueda por unos raíles y en unos tiempos estrictamente medidos y programados por un ingeniero.

Luego, una vez más, está el «cocktail» de la malcreencia: mucho de religión y una pizca de fe. De la religión se mantiene todo; de la fe, la libertad del hombre, pero sobre todo con miras a mantener su responsabilidad y, en consecuencia, su pecado. ¿Cómo conciliar entonces la omnisciencia divina y la libertad humana? Es conocida la imagen clásica: Dios, desde lo alto de su eternidad, puede observar al

hombre en su lugar actual, con su pasado detrás de él y todo su futuro delante; y la presencia de este observador divino no impide que, a su nivel, el hombre avance libremente. ¡Eso es todo!

Pero el tiempo no es el espacio. Mi pasado no es una cosa que yo he dejado detrás de mí. Mi futuro no es algo que voy a encontrar en mi camino, más allá del punto en que ahora me encuentro.

Mi pasado lo llevo en mí mismo; es lo que yo he llegado a ser a través de mis sucesivos actos. Mi futuro no está «delante» de mí, en el sentido espacial del término. Está oculto en mí; está constituido por los actos que habré de realizar por mí mismo. Las decisiones que yo «tome», no es que vaya a recogerlas del borde del camino, como si estuvieran allí esperándome, sino que las produciré por mí mismo.

Es un problema de lenguaje: si yo digo que ahora Dios conoce lo que yo haré dentro de veinte años, ese futuro, toda vez que es conocido, tiene ya una realidad, no depende ya de mí; la conclusión determinista es inevitable, con todas sus lastimosas consecuencias para la imagen de Dios y para la concepción del hombre. Algunos se las arreglan estupendamente para emplear este lenguaje sin sacar las debidas consecuencias. Sin embargo, sigue existiendo un divorcio que frecuentemente da lugar a la malcreencia, se resuelve en ateísmo y obstaculiza el acceso a la fe.

Diálogo entre un sacerdote y una persona que, ante la certeza de que iba a quedarse sin trabajo a los tres meses, preveía que debía reciclarse en otra profesión y cambiar de lugar de residencia, y a quien angustiaba semejante perspectiva:

«¿Qué será de mí dentro de dos años?

—¡Sabe Dios...!

—¿Así que no me queda sino adivinarlo? ¡Pues sí que me sirve de mucho...!»

Si Dios lo sabe, al hombre no le queda sino adivinarlo y ejecutarlo. O añadir además a su propia angustia la de no corresponder un día a la voluntad de Dios. O intentar obtener de Dios su intervención para que acuda a solucionar nuestros asuntos.

¿Por qué no va a ser ese futuro algo que Dios y el hombre van a hacer juntos: Dios regocijándose al ver lo que ese hombre, superada su angustia tras beber en Su Amor, va a lograr producir de vida nueva en la historia?

Es necesario, pues, encontrar un lenguaje que permanezca fiel a la alianza, que no disuelva lo temporal en beneficio de lo eterno. Por supuesto que nuestro lenguaje, como nosotros mismos, siempre estará hecho de espacio y de tiempo. Es imposible, pues, hablar de Dios correctamente. Pero al menos hay que hacerlo de tal manera que, con El y según Su palabra, se hable correctamente del hombre.

Cuando se transforma el tiempo en espacio, cuando se presenta el tiempo desde la perspectiva del observador eterno, el lenguaje no es correcto. Lo real es lo que es ahora. Este real-ahora supone unos hombres temporales y un Dios eterno. Dios se auto-comprende y conoce plenamente en su acto: no necesita, por tanto, poner incesantemente un nuevo acto para completar el anterior. En él no hay sucesión. En el hombre, cada acto es parcial y tiende hacia el siguiente: Dios es, el hombre se hace; Dios es eterno, el hombre temporal.

La realidad es, en cada instante, el acto de Dios y el acto humano, el acto eterno y único y el acto temporal inmerso en la sucesión. La realidad no es el acto de Dios más todos los demás actos temporales desplegados ante él, del principio al fin de la historia, sino únicamente el acto de Dios y el acto presente del hombre: son los dos únicos que existen ahora.

Hablar de otro modo es tanto como anular el tiempo mediante la eternidad. Dios es el que crea la historia para hacerla existir, no para hacerla vana.

Lo que todavía no es, el futuro, no es algo real que esté situado diez años más allá y que el hombre, que es poco más alto que las margaritas, no podría percibir, pero que Dios, desde su altura eterna, podría observar en ese lugar de su trayectoria que aún se le escapa al hombre, porque todavía no ha llegado a él.

Lo que todavía no es, no es en modo alguno; no es nada en absoluto. Y la *nada* no es para nadie objeto de conocimiento, ni siquiera divino. ¡«Nada» es «nada»!

O puede ser que, tratándose de un futuro menos lejano, lo que no es «todavía», esté ya, sin embargo, en marcha, o esté ya decidido, o represente una posibilidad contemplada, o sea una eventualidad contenida en la evolución actual, etc. Hay muchos grados del «todavía no» que le hacen participar ya de la realidad, acercarse a la realidad; que le hacen cada vez más real y, por lo tanto, conocible. Y sobre todo por Dios, porque el Creador no necesita como nosotros encuestas, análisis y prospectivas para percibir el futuro que lleva en sí la realidad actual. Nuestros condicionamientos, nuestras posibilidades, nuestras fragilidades, nuestros deseos, nuestros proyectos aún secretos (secretos a veces incluso para nosotros mismos), Dios los «ve», porque en él se hunden las raíces de toda existencia. Y en torno a no-

sotros ve las ocasiones que se avecinan, las convergencias de pensamientos y de corazones, de violencia y de codicia, todas esas interferencias que hacen o deshacen las existencias, los grupos, las sociedades y las naciones: Dios no necesita un ordenador para reunirlas. Dios lo ve todo. Todo cuanto existe.

O, mejor, lo *mira* y su Mirada es benevolencia atrayente, animación por el Espíritu; llamada de atención hacia todo cuanto aún está oculto y es rico en futuro; repulsa y movilización contra todo cuanto sea falso; perdón y aceptación de todo cuanto signifique regeneración, conversión y esfuerzo de vida.

Por los caminos de esta alianza y a través del tiempo (de nuestro tiempo y nuestra historia, pero también tiempo e historia suyos), es como Dios *se hace,* según su proyecto, «todo en todos».

5. La predestinación salvífica universal

¡Predestinación maravillosa de Dios, indispensable enraizamiento de nuestras existencias en la maravillosa predestinación de Dios! Y, sin embargo, la religión ha hecho de ella el colmo del horror y de lo inadmisible, la más dura máscara de Dios, la quintaesencia de la violación y de la inanidad de la existencia humana delante de Dios.

Los avatares de la predestinación

La religión concibe a Dios proyectando sobre él los comportamientos humanos de los poderosos. Todos conocemos a personas que nos agradan y a otras que no. Pero, cuando se trata de un poderoso, habrá en torno a él unos favoritos, que disfrutan de su gracia y de sus favores, y otros, los que han caído en desgracia o que nunca han sabido agradar, que son rechazados, privados de todo y abandonados a su miseria. Gracia y desgracia dividen a los hombres en torno al poderoso según el capricho de éste, y además sin apelación posible.

¡Cuánto más terrible, más irrevocable y más impenetrable será la división que haga en torno a sí el Todo-poderoso según su propio capricho! ¡Elegidos y malditos, predestinación y reprobación, cielo e infierno! Es el colmo del determinismo, porque ya no es únicamente para la vida y sus principales etapas, sino también para la eternidad, como dispone Dios todo y de todo según su eterno capricho.

También aquí se ha intentado hacer el «cocktail». A la religión se le añade un poco de fe: se corrige lo odioso del mero capricho divino

precisando que es en previsión de los méritos o de los pecados de los hombres, ya que Dios conoce todo el futuro; unos, pues, son predestinados y otros condenados con toda equidad.

He ahí el panorama. Hay, por tanto, hombres marcados con una P (predestinación) y otros marcados con una R (reprobación). Dios, que observa desde arriba, es el único que puede distinguir las P de las R. Y yo le veo lleno de tierna ironía o de fría piedad —según el caso— ante el espectáculo de una R que se esfuerza por proceder bien, o de una P que se lanza al ateísmo militante. Es comprensible que la religión conduzca un día a los hombres a pensar que, «si Dios existe, el hombre no es nada» y que, si el hombre quiere existir, es preciso que muera Dios. Sobre este particular de la predestinación, la violencia tanto de la visión religiosa como de la reacción atea deja a la gente desconcertada. Es un punto en el que ya nadie se atreve a entrar. Hay demasiados cadáveres en ese armario, de hombres muertos y hasta de Dios muerto; por eso no hay que volver a abrirlo. La malcreencia silencia simplemente el tema. ¡Silencio y olvido en torno a la predestinación!

Para que el canto no cese

Pero, si se silencia la predestinación, entonces ¿quién podrá seguir cantando con la Iglesia del Nuevo Testamento, y siguiendo la melodía del Espíritu, los grandes himnos de Rm 8, 28-39 y 16, 25-27, Ef 1, 3-14, Col 1, 12-20 y 1 Pe 1, 3-9? ¿Quién seguirá bendiciendo al Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo por haberle bendecido predestinándole a ser hijo suyo en el amor (Ef 1,3 ss.), a entrar en la multitud de hermanos reunidos en torno al Primogénito (Rm 8,29)?

Si se olvida la verdadera predestinación, o se desemboca en el ateísmo, en la ausencia de toda relación con otro que me precede, o se recae en la «religión de las obras», en la «postdestinación»: si trabajo bien, el cielo será mi recompensa. Sólo después *(post)* de haber constatado mis buenas obras, Dios me destina a la salvación. No veo, pues, por qué habría de estarle especialmente agradecido: ¡él se ha limitado a aplicar el Código!

El agradecimiento y la alegría de vivir están absolutamente ligados a la predestinación. Los himnos del Nuevo Testamento lo atestiguan. Así, por ejemplo, el himno de Ef 1,3 ss. es una muestra de lo que más arriba hemos llamado «tercera fase de la experiencia de la fe», la del reconocimiento.

Conocimiento y re-conocimiento. Yo reconozco que he sido conocido. Que alguién se acercó a mí para conocerme y, por lo tanto, para al mismo tiempo revelarme a mí a mí mismo; y yo reconozco, conozco a mi vez a Aquel que me conoció primero. ¿Cabe en alguna otra parte o de alguna otra manera, entre los hombres, una alegría como la que se da entre el hombre y Dios?

La predestinación es el Amor que me precede, que me asedia, que me forma, que me atrae, por sí mismo y por el gusto de hacerme vivir, antes incluso de que yo lo sepa y tome conciencia de ello. La predestinación es la tierra en que el árbol hunde sus raíces; es el sol, que está ahí y que nos llama a salir de la niebla.

Hacia los seis o siete años, el niño empieza a entrar en una relación razonable con sus padres, porque es entonces cuando descubre que un comportamiento amable hace amables a sus padres. Pero debe descubrir, sobre todo, que sus padres le han amado antes de que él fuera amable, le han amado para que pudiera hacerse amable, le han amado porque le veían ya tal como sería: amable. El amor de los padres predestina al hijo a la vida: ahí están sus mejores raíces.

Lo mismo nuestro Dios y Padre. Nosotros aparecemos un buen día en un espacio ya habitado y caldeado por un Amor infinito, cuyo Proyecto nos abre un horizonte de existencia infinita. Y ese día estallan nuestro gozo y nuestro himno de reconocimiento. La predestinación es el sol de la libertad.

Y no hay reprobación al lado de la predestinación. La humanidad no está dividida en P y R. En Dios no hay más que voluntad salvífica.

Leyendo los difíciles capítulos 9-11 de la Carta a los Romanos, puede tenerse, de entrada, la impresión de lo contrario. Parece que allí el pensamiento es dualista: Dios ama a uno y odia a otro, endurece a uno y es misericordioso con otro, trata a uno como vaso de cólera y a otro como vaso de misericordia. Pero ese dualismo aparente queda definitivamente superado por el final de todo este desarrollo, donde aparece claramente la voluntad salvífica de Dios en su universalidad: «Pues Dios encerró a todos los hombres en la rebeldía para usar *con todos ellos de misericordia*» (11,32). Pero este paso a la Misericordia, este acceso a la revelación, se realiza gradualmente y en diferentes etapas, primero unas y luego otras. Es el caso de Pablo en el momento en que los creyentes procedentes de Israel, para escándalo suyo, veían cómo la inmensa mayoría del pueblo judío caía en la incredulidad, en tanto que los paganos, los increyentes de antaño, accedían a Cristo. Para aplacar aquel escándalo, Pablo hace ver que muchas veces, ya en el Antiguo Testamento, determinadas situaciones concretas daban lugar a ambas reacciones de parte de Dios, que respondía a unos con su repulsa y a otros con el don de la fe, a unos con dureza y a otros con la revelación. De ahí el aparente dualismo; aparente, porque, de hecho, se trata de una situación momentánea. En realidad, *todos* —si bien a través de etapas y por caminos diferentes— están predestinados, todos existen bajo el signo del amor, nadie está reprobado.

Para que viva la aventura

Sin reprobar positivamente a nadie, ¿no sabe Dios ya desde ahora quiénes se salvarán y quiénes se condenarán? Conocimiento divino de lo que «aún no» es: hablar de este modo significa anular el tiempo, invalidar la aportación real que Dios, en su alianza, espera de los hombres en el tiempo.

Puesto que existe una alianza, puesto que hay una obra de vida que está llevándose a cabo ahora con nosotros, su resultado «aún no» está conseguido. Cristo sigue creciendo para alcanzar la estatura de Hombre pleno (cf. Ef 4,12); Dios está siendo todo en todos; la humanidad está avanzando, aunque penosamente, hacia su unificación en el Hijo; cada hombre está creciendo, animado por el más alto deseo de vida (y, por lo tanto, de Dios), hacia la más elevada capacidad de divinización y de resurrección. La medida exacta de la consumación última no existe todavía. Todo está aún «haciéndose».

«Señor, ¿son pocos los que se salvan?». —«Esforzaos por entrar por la puerta estrecha...» (Lc 13,22 ss.).

La revelación no viene para ofrecernos, por anticipación profética, un «reportaje» sobre el resultado de la historia: 18 % de elegidos, 40 % de condenados, 42 % en el limbo. Nada del futuro es conocido. Ni por la fe ni de ninguna otra manera se sabe que vaya a haber condenados al infierno. Lo único que se sabe es la actual alianza entre un Dios salvador universal y una historia que se está haciendo a duras penas.

La revelación rechaza toda pregunta nacida de la curiosidad y dependiente de un pensamiento determinista, y remite al hombre a la actualidad de su vida, la única instancia en la que se hace algo: el combate de la propia existencia. Por eso la revelación no dice más

que lo esencial para tomarle gusto a esta aventura de la vida y tomársela a pecho.

1. La revelación nos dice, en primer lugar, que Dios es poder de vida para el hombre, voluntad de hacer vivir y de salvar, que sólo él salva. De este modo, la aventura del hombre se sitúa bajo el signo de la confianza, de la esperanza y del amor. Bajo el signo de la fe, en una palabra. El hombre puede salir del desconocimiento de Dios y no tiene que intentar desesperadamente hacer valer su propia justicia contra el Dios enemigo, porque Dios salva.

2. Nos dice además, e inseparablemente, que el hombre debe acoger y prolongar activamente en el mundo la vida que recibe de Dios. Sin esta segunda afirmación, el hombre se establecería en el quietismo y en el desinterés por las cosas. Por el contrario, el hombre puede negarse. El amor de Dios no es verdaderamente percibido y recibido más que cuando es prolongado activa y concretamente hacia los demás. Si no, el hombre se establece en la mentira (cf. Jn 4,20).

3. Pero esta segunda afirmación tiene, entonces, el peligro de anular la primera y de volver a hundir al hombre en el pánico religioso de no dar abasto, de no poder satisfacer las exigencias de Dios. Queda, pues, una tercera afirmación, síntesis de las dos primeras y que devuelve la prioridad a Dios: Dios puede salvar al hombre del peor de los rechazos, del peor endurecimiento; puede seducirle, revelarse a él y liberar su deseo para que se dirija hacia Dios. Dios atrae.

Así pues, nada está adquirido, todo sigue abierto, la aventura está en marcha. Y al igual que la andadura humana, se trata de un equilibrio que hay que rehacer a cada paso. El equilibrio de la alianza entre las dos partes, Dios y el hombre; partes desiguales, ciertamente, pero la más fuerte de las cuales no anula a la más débil.

El vicio profundo de la religión es éste: que Dios anula al hombre. Con su gobierno poderoso, su omnisciencia determinista, su acción interventora, su providencia organizadora, su predestinación dualista, el Dios de la religión anula al hombre por todos los costados de su existencia.

El verdadero Dios se revela al creyente en su «filantropía» (cf. Tito 3,4). Un reino de libertad y de poder para el hombre, un conocimiento que es mirada amistosa y atrayente, una providencia de inspiración en un contexto de «abscondeidad», una predestinación salvífica y universal, porque la gloria de Dios es el hombre viviente.

6. Un mundo en obras

Un día se encontraron Jesús y sus discípulos con un ciego de nacimiento. Pregunta de los discípulos: «¿Quién pecó, éste o sus padres?». Nos encontramos en plena religión: Dios está en el acontecimiento, del cual dispone libremente. Si el acontecimiento es malo, la Sabiduría y la Justicia de Dios harán que inevitablemente concluyamos la presencia de un pecado que ha merecido tal castigo. ¿Dónde estaría, si no, el gobierno de Dios? Pero la alternativa es todavía más audaz y compromete la presencia de Dios: ¡el ciego podría haber nacido tal en previsión de sus futuros pecados!

Actitud característica de la interpretación religiosa de los acontecimientos: se busca en el pasado algo con lo que poder explicar el acontecimiento presente y darle un sentido. La pregunta religiosa es: *¿por qué?* ¿Por qué, Dios mío, esta muerte?, ¿por qué esta enfermedad...? Jesús, una vez más, barre la religión: «Ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios» (Jn 9, 1-3).

Al pasar de la religión a la fe, se pasa del pasado al futuro, del «¿por qué?» al «¿para qué?»: la fuente de sentido es el futuro. El futuro de la resurrección: si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación y vana es nuestra fe (cf. 1 Cor 15,14).

¿Por qué el mal físico?

Tal es la pregunta en la que, lamentablemente, se debate la religión, esperando que el ateísmo la abandone a sus contradicciones y a sus sofismas.

Se han dicho al respecto muchas cosas que recuerdan al famoso «cocktail»: mucho de religión y una pizca de fe. Lo esencial de la respuesta religiosa es: el sufrimiento existe porque el hombre debe «pagar». *Pagar* no es sino la acción determinante en la relación entre poderosos y débiles. Los verdaderos mecenas son raros entre los poderosos, y su favor siempre es muy limitado. ¡Con nada no se obtiene nada!

El hombre debe *pagar;* por eso sufre. Pagar, en primer lugar, por el pasado. El plan primitivo de Dios no incluía ningún sufrimiento para el hombre. Dios creó un mundo maravilloso en el que el hombre sería maravillosamente feliz. Pero el primer hombre pecó, y ese pecado, en el origen de la humanidad, mereció el castigo de Dios: sufrimientos y muerte formarían parte, en lo sucesivo, de la existencia de

toda la humanidad. Todo hombre sufrirá y morirá para «pagar» la falta del antepasado.

La referencia bíblica corresponde al segundo relato del Génesis: si no obedeces, morirás (2,17) y, como has desobedecido, sufrirás (3,14-19). Y, al parecer, esta explicación justifica plenamente a Dios en su sabiduría y en su justicia: los términos del contrato eran claros; si Adán los incumplió, ¡a él hay que echarle la culpa, no a Dios!

Y pagar también por un pasado más próximo: por ejemplo, uno nace ciego porque sus padres pecaron. ¡Qué instructivo sería hacer un sondeo entre los padres de niños con graves deficiencias! ¡Cuántos estragos ha producido en ellos la religión! Pero se paga además por el futuro. El sufrimiento es la gran moneda de cambio, el dólar de la Banca celestial. Es un «valor» que no conoce inflación: Dios ama infinitamente el sufrimiento. ¡Cuántos más se le ofrecen, más contento se pone!

Y a fuerza de contentarle de ese modo, ¿quién sabe?, tal vez se consiga hacerle olvidar su enorme indignación original y todas las demás cóleras, grandes o pequeñas, que los pecados de los hombres no han dejado de provocar. Un Dios aplacado por los sufrimientos compensatorios, tal vez deje de condenar y se decida, por lo tanto, a salvar.

También el mal físico proviene de la maldad de los hombres. Pero esta violencia de los hombres la permite Dios precisamente como castigo por ese desorden en que el pecado original ha hecho que se hundiera el mundo. Y entonces, en un alarde de valor, se vuelve de nuevo al «cocktail», mezclando todo ello con una pizca de fe: Dios es bueno, Dios nos ama. Pero ¿quién ha logrado jamás hacer semejante síntesis? Es verdad que puede haber sadismo en el amor, pero ¿es verdaderamente necesario poner esa máscara en el rostro de Dios?

Hemos llegado a una curva difícil de sortear. Nuestro planteamiento de teología fundamental toca aquí dos temas de la teología de la salvación: el pecado original y la salvación por la cruz. Evidentemente, es imposible tratar dignamente estos temas en el marco de este libro, y es imposible también evitarlos. Pero espero, en un próximo libro, poder aplicar a esta teología de la salvación las categorías fundamentales religión-fe que hemos elaborado. Brotarán de ello perspectivas nuevas que no pueden dejar de aflorar aquí. Tenga paciencia el lector y reserve para entonces las preguntas que tal vez le susciten las presentes páginas.

En cuanto al pecado original, hay, sin embargo, algunas afirmaciones que no permiten demora y que pueden y deben ser dichas en este contexto. El origen del mundo puede concebirse de manera fixista o de manera evolucionista. En el primer caso, se imagina que el mundo surgió de una sola vez, y que ya entonces era aproximadamente igual que hoy, con todas las cosas y todos los seres con que ahora lo conocemos. Según esta hipótesis, resulta bastante imaginable que al principio, aunque por muy poco tiempo, fue un mundo maravilloso en el que no había sufrimiento ni muerte. Posteriormente, el pecado de Adán habría introducido en él todas las penalidades que ahora experimentamos.

Según la concepción evolucionista —y ya no es posible pensar de otra forma—, sabemos que el mundo no fue hecho de una sola vez. Por el contrario, su existencia está presidida por una muy lenta y larga evolución. El hombre, en concreto, aparece en un mundo que existía ya hacía millones de años, y su cuerpo es el fruto y el apogeo de un mundo orgánico, vegetal y animal, ya larga y plenamente constituido. Ese mundo de organismos funciona, desde hace ya mucho tiempo, según las reglas del crecimiento y la degeneración, de la lucha de individuos y razas, de la sensibilidad y el dolor. La gacela no tuvo necesidad de esperar al hombre y su pecado para sentir el pánico de ser presa de la leona y el dolor de verse desgarrada por ella. ¿Cómo admitir, en religión, que el sufrimiento y la muerte existen en el mundo a causa del pecado y a partir del pecado del hombre, cuando la ciencia nos muestra cómo el mundo animal vivía ya desde mucho antes esos ritmos, esas relaciones violentas y esos accidentes inherentes a toda vida orgánica?

Pero la imaginación creyente también tropieza a propósito de Dios. ¿Resulta justo y prudente de su parte hacer depender de un solo hombre, más aún, de un hombre apenas liberado de los instintos anteriores, la suerte de toda la humanidad? Si mi hija pequeña muere de cáncer hoy, es porque nuestro antepasado, pariente bastante próximo de los primates, prefirió comer la manzana y desobedecer a Dios. Dios no tiene nada que ver, y además nos ama, pero había que aplicar la sentencia; de lo contrario, ¡menudo descrédito y menudo desprestigio...! Sólo la religión, con su fondo secreto de desconocimiento, de temor y de enemistad para con Dios, puede explicar que el hombre pudiera llegar a pensar tan monstruosamente de Dios.

¿Para qué el mal físico?

De hecho, hay una perfecta continuidad entre el mundo de antes y el de después del hombre: existen desde hace ya mucho tiempo los organismos de carne, cuyo ritmo propio es organizarse para desorganizarse y morir después, y cuya sensibilidad, hermosa y necesaria, conlleva inevitablemente un reverso: el sufrimiento. Ese mundo existía ya; su origen, por tanto, no puede ser el pecado del hombre, y todavía menos un decreto punitivo de Dios. No se da en Dios esa escandalosa injusticia de hacer de la humanidad entera un mar de sufrimiento simplemente porque el primer hombre no pasó el test de obediencia que se le puso. El sentido no está en el pasado, sino en el futuro.

El plan creador de Dios —según su principio fundamental: hacer existir para dejar existir— implica para la humanidad un verdadero desarrollo, una verdadera historia. El mundo empieza por lo que está más lejos de Dios, lo más próximo a la nada: un paquete de energía. Posteriormente va a organizarse y a complicarse cada vez más, hasta ofrecer la maravillosa riqueza de seres diversos en cuyo seno aparece el hombre.

Con el hombre, lo que hasta entonces no era más que evolución se hace ***historia***. En lo sucesivo, el hombre, puesto que es consciente y libre, produce su propio desarrollo. El ansia innata de ser, propia del mundo entero, puede convertirse en el hombre en deseo de plenitud, reconocimiento de la Plenitud que lo atrae todo: deseo y reconocimiento de Dios en cualquier forma, ya sea explícita o implícita.

Hasta la aparición del hombre, lo que había era el oscuro y cruel combate por la vida; combate dirigido por la mera presión natural de los instintos. Esto sigue presente aún en el hombre, es su herencia dentro de la evolución; pero a ello se añade ahora, y para superar cada vez más el puro instinto, la *fe*.

En el centro mismo de un deseo de vivir que se ha hecho estrictamente personal, en medio del formidable combate orgánico (convertido también más tarde en combate fundamentalmente económico), frente a la perspectiva inevitable y orgánicamente normal de la muerte —y, por lo tanto, de la frustración del deseo—, el hombre es capaz de percibir la proximidad de Dios, y de percibirla como Poder para el hombre, el cual puede hacerse creyente, dar fe de Dios, liberar así su deseo, y después reanudar su combate por la vida con un corazón transformado.

Ahora bien, para que se dé esta situación de elección, de confianza y de fe, es preciso que el hombre quede abandonado a sí mismo, entregado a todos los combates, a todas las amenazas, a todos los sufrimientos y a todas las muertes del mundo orgánico. Y ello, no porque el hombre haya hecho deméritos y, consiguientemente, haya perdido un paraíso original. El sentido reside en el futuro: el deseo del hombre colmado junto a Dios, pero al término de una historia real, como culminación de su propia existencia, de su opción, de su fe, de su combate, de su «devenir» simplemente atraído por Dios.

¿Es Dios inocente del mal físico?

Para la pura religión, el poder de Dios sólo será favorable al hombre si éste se hace merecedor de él, si es capaz de arrancárselo a Dios. Dios es, pues, fundamentalmente hostil, o al menos indiferente al hombre; los sufrimientos y la muerte son la prueba de ello, a la vez que constituyen los límites crueles y amargos de la religión.

Cuando se hace el «cocktail» de la malcreencia, en realidad se mezclan dos informaciones sobre Dios: la de la religión (Dios es hostil, y el hombre debe vencerlo, o al menos intentarlo) y la de la fe (Dios es bueno, y el hombre puede confiar en él). Se intenta, pues, salvar la bondad de Dios, declararle inocente del mal físico mediante el recurso al pecado y al necesario castigo: Dios es bueno y quería para el hombre un paraíso terrestre; es el hombre el que lo ha echado todo a perder.

Pero el «cocktail» resulta indigerible: si Dios es verdaderamente bueno, si quería verdaderamente que la humanidad viviera en un paraíso terrestre, bastaba con no emitir aquel insostenible decreto que ligaba la suerte de todos a la decisión de uno solo —decisión prevista por Dios y tomada por un individuo recién salido de la animalidad. Malcreencia, oscuridad, sofismas, malestar...

La fe tiene el mérito de ser clara y de colocar al hombre frente a una situación concreta, a la escucha de una llamada precisa.

1. Dios, ciertamente, no está en tal o cual acontecimiento, organizando aquí una curación, allá un accidente mortal, aquí una riada mortífera, allá una cosecha maravillosa. Los acontecimientos se desarrollan según su propia autonomía, afortunada o infausta para el hombre, y no hay relación directa entre Dios y tal acontecimiento. En este plano, es inocente: no es él quien me arrebata a mi hija, no es él quien me prueba enviándome el cáncer.

2. Sin embargo, Dios no es totalmente inocente. Aunque no se halle directamente implicado en tal o cual acontecimiento, sí está plenamente implicado en este mundo, en el que ocurren inevitablemente tales acontecimientos. Dios *«entrega»* al hombre a este mundo orgánico, le deja en este condicionamiento de fragilidad, de sufrimiento y de muerte.

Dios no es, pues, inocente de esta situación, que, por el contrario, forma parte de su plan. Pero si entrega al hombre, no es para hacerle pagar. Es en orden al futuro, por razones de pedagogía, podríamos decir. Para que, dejado a sí mismo, pueda ser el hombre el que elige a Dios, el que cree y vive de esta fe.

Los padres conocen esta dolorosa pedagogía —dolorosa también para Dios—, pero necesaria, porque siempre llega un momento en que tienen que dejar al joven vivir su vida, aunque les gustaría tanto poder hacerlo ellos en su lugar, con toda la experiencia que ellos tienen... Pero no puede ser, porque entonces él ya no sería él.

3. *Dios no queda, por tanto, absuelto del mal físico; su bondad* real para con el hombre no es perceptible más que al final de esa pedagogía. Sin referencia a la resurrección, a la divinización, sin percibir intensamente que el deseo del hombre está hecho para eso y que hacia eso le atrae Dios, es inútil hablar de la bondad de Dios. Para quien pretenda reducir el deseo del hombre al simple confort de sus actuales instalaciones, físicas y afectivas, a la mera perspectiva de conservarlas el mayor tiempo posible, Dios será siempre el peligro, el poderoso de humor inestable e incomprensible. Y empezarán de nuevo los «¿por qué?» y los «¿qué le he hecho yo a Dios?» y las rebeldías o las tristes resignaciones.

La alternativa es cada vez más clara: o se es ateo o se es creyente en la resurrección. Para quien se atreva a pensar, la religión y la malcreencia, su producto, no son más que pescadillas que se muerden la cola.

La pedagogía del «devenir» infinito

Lo mismo que en matemáticas, hay que suponer el problema resuelto. La complejidad del mundo orgánico al que el hombre se ve entregado proporciona a cada hombre y a cada mujer una vida diferente, una existencia propia e intransferible. Cada cual habrá librado un combate distinto, física y moralmente diferente. Cada cual habrá establecido una red de relaciones diferentes que le habrán ayudado o le

habrán abrumado. De este modo, se habrán constituido identidades perfectamente particulares y únicas. Cada cual, entregado a un combate que no podía acabar más que con el fracaso de la muerte, habrá creído, de maneras muy diferentes, que Dios es poder de resurrección. Y cada cual habrá extraído de esa fe el gusto de luchar sirviendo a la vida y a los vivientes.

Después, cada cual, también de muy distintas maneras, muere. Y tras la muerte, encuentra al Dios que resucita y diviniza; y eso ya es el embeleso cegador: alegría de Dios y alegría del hombre, alegría indescriptible al término de un largo camino en el que durante mucho tiempo se han buscado y merecido mutuamente. Porque tan doloroso es para el hombre el ser «entregado» como para Dios el «entregar»: pero ¡qué común alegría y qué satisfacción cuando la aventura ha culminado en una libertad perfectamente personal y plena! ¡Y qué forma tan distinta de mirar las penalidades del camino!

Sólo la fe nos enseña desde ahora esa mirada: «Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (Rm 8,18).

Y sobre todo, sólo la fe nos enseña la verdadera mirada de Dios sobre nuestras vidas. En ellas se da el sufrimiento no *porque* el hombre haya pecado y porque Dios castigue, sino simplemente *«para que* se manifiesten las obras de Dios» (Jn 9,3), y la obra de Dios es la vida. Lo cual quiere decir, por lo tanto, que el hombre es un ser frágil no porque sea las ruinas de una obra maestra anterior, sino porque es la urdimbre de un ser por venir. Es preciso que el hombre se reconozca y se escoja a sí mismo como el ser en quien Dios espera hacer que se manifieste su poder de vida y de amor. Será hijo de Dios, cuyo deseo es engendrarlo, mientras que el deseo del hombre es reflejo de dicho deseo; por eso el hombre debe *hacerse* hijo de Dios en medio de la lenta, real y penosa andadura del mundo orgánico, al que el hombre pertenece ante todo. Para que la culminación de la historia sea ciertamente la obra de Dios, pero también la obra del hombre.

Cuando el hombre se ve afectado por el sufrimiento del mundo —ceguera de nacimiento o cualquier otra cosa—, no es en el pasado donde hay que buscar su sentido, atribuyéndolo al pecado y al castigo divino. En el pecado se encontrará únicamente la razón técnica, biológica. Por ese lado, el acontecimiento ya no tiene sentido. El sentido de todo sufrimiento, el sentido de ese paso a través de la fragilidad de la vida orgánica, es en el futuro donde hay que buscarlo.

Sólo el futuro absuelve a Dios de su plan, de su forma de no intervenir, de su «abscondeidad». Sólo el futuro da sentido al mal físico. «Para que se manifieste la Obra de Dios». Sólo Dios es capaz de iluminar al ciego, de hacer vivir al muerto; pero sólo un Dios que primero deje al ciego en su ceguera, y al hombre en su vida orgánica; sólo un Dios oculto puede hacer que el hombre escoja la luz, busque el sentido, acepte la atracción, tienda hacia la vida y pueda un día alegrarse locamente de la consumación de *su* aventura en Dios.

¿Cómo sabré de dónde viene el día,
si no reconozco mi noche?
¿Cómo sabré cuál es tu vida,
si no acepto mi muerte?

(Didier Rimaud)

3

Por unos hombres libres y liberadores

1. Cuando el religioso se hace creyente

La teología que se ha hecho de Dios y de sus relaciones con el mundo no es inocente. Pondremos un ejemplo, tanto más válido cuanto que ha sido vivido y formulado por gentes muy sencillas y en un medio social primitivo. ¡Qué maravillosa es la teología cuando deja de ser discurso abstracto y especializado y se convierte en palabra que ilumina la vida real, introduciendo en ella la liberación que viene de Dios y que es la única que le da gloria!

El texto que sigue proviene de un grupo de campesinos indios del Paraguay que enviaron este mensaje a los obispos de la Conferencia de Puebla (cf. I. C. I., 535 [1979], p. 44):

> Antaño, en nuestra vida religiosa, todos nuestros sufrimientos personales y comunitarios, familiares y sociales, se pensaba que eran pruebas enviadas por Dios que había que sobrellevar y hasta ofrecer para la gloria de Dios y para nuestra santificación. Llegábamos incluso a soportarlas con fervor y con alegría, siendo así que iban contra nuestra vida y la de nuestra familia.
>
> ¡Cuántas veces hemos enterrado a nuestros hijos con resignación porque creíamos que Dios quería hacer de ellos ángeles en el cielo! ¡Cuántas veces hemos desfallecido de hambre en nuestras casas y lo hemos ofrecido a Dios! ¡Cuántas veces hemos regalado el fruto de nuestro trabajo pensando que era la voluntad de Dios! Todas estas ideas se habían hecho carne de nuestro pueblo desde hace mucho

tiempo, y nos fueron transmitidas por nuestros padres. Y los sacerdotes no decían lo contrario.

Pero Dios, en su inmensa bondad y justicia, ha hecho oír su Palabra a algunos de nuestros hermanos, «pequeños profetas» populares. Con la Biblia en la mano, han empezado a descubrir en ella otro rostro de Dios. Un Dios justo y bueno que incluso tiene un plan de salvación preparado desde el principio de la historia para todos los hombres. Ellos descubren y empiezan a dar a conocer que Dios ha acompañado siempre a los hombres; signo vivo de ello es la venida de Cristo, que viene a iluminar y a reforzar el plan de salvación. Dios no quiere que el hombre sufra; en su plan encontramos la justicia, el amor entre los hombres y, como término, la felicidad del hombre. Nosotros, sobre esta base y acompañados por algunos sacerdotes, hemos empezado a practicar la vida de amor fraterno, sabiendo que Dios no era el responsable de nuestras desgracias y de nuestros sufrimientos.

Espiritualidad y sumisión

Entra dentro de la lógica de la religión segregar en la existencia de los hombres una red de relaciones hecha de sumisión y de resignación para la mayoría de ellos, y de dominio y de lucro para quienes detentan el poder, ya sea éste moral, intelectual, político o económico.

En efecto, la religión consiste fundamentalmente en proyectar sobre Dios las relaciones humanas entre el débil y el poderoso y, al mismo tiempo, hacer que dichas relaciones encuentren ahí su legitimación universal y definitiva: partiendo de Dios, fundándose en él, es toda una red jerárquica de dominio la que se introduce en la existencia. El hombre no puede sino aguantar y resignarse, porque Dios ha definido así fundamentalmente su ser. Aguantar y resignarse con respecto a las situaciones de la vida —puesto que todo depende del gobierno de Dios— y con respecto a la relación con los poderosos, con los que detentan el poder en el grado que sea —puesto que ese poder participa del poder de Dios.

En esta construcción religiosa de la vida, la piedra angular es Dios, Poder de supremo dominio: ella es la que fundamenta y legitima todos los demás dominios y mantiene a los hombres en la actitud adecuada: la sumisión.

Siendo esto así, la espiritualidad, por la que el hombre cultiva y alimenta en sí mismo el sentido de Dios, se convierte en la ocupación y la preocupación primordial de la religión.

La Iglesia no tiene que hacer política, se dice; su empresa es espiritual. Lo que ha de hacer es ayudar al hombre a alimentar el sentido

de Dios y a darle el culto que le conviene y el amor que le es debido. De este modo, busca el bien del hombre, porque es tratando de agradarle mediante su sumisión, en el grado que sea menester, como el débil puede sobrevivir ante el Poderoso. Tal es la actitud que la religión debe mantener con su espiritualidad y sus prácticas religiosas.

El opio para el pueblo

Era, pues, inevitable que el movimiento de liberación social conllevara casi siempre la crítica y el rechazo violento de la religión. Su cima se alcanza con el marxismo ateo. Aquí la religión es percibida y analizada en su funcionamiento social real; de hecho, la religión organiza en torno al hombre una red de relaciones que le hunde en la sumisión al orden establecido y le hace incapaz de tomar la historia en sus manos y de transformar cualquier situación de opresión para promover lo más ampliamente posible una existencia hecha de dignidad y de plenitud.

En la línea de esta crítica, la espiritualidad es rechazada por alienante. Entre vida espiritual y compromiso temporal, la oposición es total. La primera está hecha esencialmente de sumisión; es, pues, un freno para el segundo, que tiende a la lucha y a la transformación. La primera aliena al hombre, haciendo de él un engranaje de un sistema preestablecido; el segundo pretende, por el contrario, abrirle lo más ampliamente posible los espacios que le pertenecen: los del desarrollo en la libertad y la acción en la liberación recíproca.

Aguantar una situación opresora, consagrándola además con la «voluntad de Dios», y resignarse a ella, o luchar contra cualquier situación de opresión para que se produzca el máximo de humanidad posible: entre estos dos términos, la oposición es radical.

Espiritualidad frente a compromiso: un problema de malcreencia

Una vez más, la religión ha alimentado el ateísmo, y la oposición entre ambas actitudes crea una incómoda situación de malestar, indecisión, duda y endurecimiento.

Provocado por los evidentes valores humanos y por el sentido del hombre que transmiten los movimientos de liberación, el fiel y hasta el sacerdote despiertan de pronto del sueño religioso, consagran toda su vida a la acción por los demás y se desligan cada vez más de la vida espiritual. Es algo que se repite hoy muy frecuentemente: el des-

cubrimiento de la acción y de su importancia ocasiona el retroceso de la vida espiritual. Lo que lo provoca es la toma de conciencia de una contradicción entre el mundo de sumisión y de dominio que segrega la práctica religiosa, y el mundo de libertad y de liberación que el acceso a la acción hace descubrir.

Pero esa prioridad concedida a la acción y ese retroceso de la vida espiritual, de pronto se le antojan peligrosos a otros, y no sin cierta razón. Sienten que semejante evolución ha de conducir inevitablemente al ateísmo. Incluso constatan que éste ha sido ya frecuentemente el desenlace, y muchas veces entre los militantes más comprometidos; y entonces empiezan a retroceder a la religión, a afirmar los valores de la práctica religiosa, de la piedad y de la espiritualidad.

No nos referimos aquí a los que utilizan el argumento religioso con fines políticos, a aquellos a quienes el deseo de que no cambie en lo más mínimo el sistema que les favorece, impulsa a llamar marxistas e impíos a los que se comprometen por una mayor justicia.

En medio de esa incomprendida oscilación que se opera entre religión y ateísmo, la malcreencia da lugar a dos desviaciones actuales, cada vez más acusadas y opuestas.

Por un lado, la desviación espiritualizante, carismática, piadosa, para la que todo se centra principalmente en la espiritualidad y en la celebración, y para la que el compromiso supone el peligro, bien porque se ve que muchos se pierden en él, bien porque uno mismo ha llegado a rozar el ateísmo, o bien porque se ha perdido el entusiasmo ante tal compromiso.

Por otro lado, la desviación politizante, activa, para la que todo se centra principalmente en la acción en favor de los demás y de la sociedad; para ella, la piedad es sinónimo de descompromiso, y la oración equivale prácticamente a pérdida de tiempo.

Mientras se permanezca en la malcreencia, en esa incomprendida oscilación entre religión y ateísmo, la tensión entre espiritualidad y compromiso no hará sino crecer y conducir a rupturas definitivas.

El sentido de la espiritualidad que esgrimen unos será siempre percibido por los otros como algo alienante y descomprometedor que segrega un sentido del mundo ya superado y obsoleto.

La llamada a la acción por la que los otros claman será siempre vista por los primeros como un riesgo de perderse lejos de Dios, en una orgullosa escalada de los deseos y proyectos del hombre.

La llamada de Dios a la libertad

No existe solución ni síntesis serena si no es más allá de la malcreencia, en la fe. Porque, aunque la religión alimente el ateísmo y aunque la oscura tensión entre ambos provoque la malcreencia, todo ese proceso puede ser también la ocasión inesperada de pasar al fin, decidida y claramente, de la religión a la fe.

Ahora bien, ya hemos visto que, en la fe, la relación con Dios no segrega sumisión y resignación, sino libertad y provocación dinamizadora de una existencia confiada por completo al hombre. Las dos primeras funciones de la fe son: por un lado, acoger la justicia y la piedad que vienen de Dios; por otro, prolongarlas activamente en la vida. Estas dos funciones, la primera de las cuales es la espiritualidad y la segunda el compromiso, son inseparables: lejos de oponerse, se condicionan la una a la otra, se compenetran y se animan mutuamente. Pero para ello hay que dejar de mirar religiosamente a Dios y, al mismo tiempo, liberarse de la alternativa que vehicula la crítica atea: o Dios o el hombre. Y para ello es también preciso acceder a la fe, que es, ante todo, espiritualidad, es decir, experiencia incesantemente mantenida del encuentro con el Dios que hace vivir, pero para ser inmediatamente prolongada en la acción real. Sin ella, la espiritualidad no es más que fachada. Y sin espiritualidad, la acción no se desencadenará, o lo hará con el riesgo de carecer de patria y de aliento.

Dios libera liberadores. Y liberación es toda forma de acción que, en cualquiera de los numerosos ámbitos de la existencia, permite al hombre y a la mujer crecer hacia una mayor dignidad, felicidad, posesión y expresión de sí mismos: crecer hacia una mayor capacidad de divinización.

Dios libera liberadores. Cuando los campesinos indios del Paraguay comprenden esto y hacen de ello el contenido de su palabra y de su acción, entonces es que la teología está renaciendo como sierva del Evangelio anunciado a los pobres. Ciertamente, América del Sur no es Europa, y a veces es exageración de círculos tercermundistas —aunque puede también tratarse de cansancio— pretender que no hay fe ni Iglesia auténtica más que en la acción en favor del Tercer Mundo. ¿Coartada de un compromiso lejano para eludir las exigencias de aquí? El descubrimiento del Dios de la fe se ha encarnado entre esos campesinos en la acción muy concreta en pro del desarrollo local. ¿Cuál es la obra de liberación en la que debería encarnarse para nosotros, en Europa, ese mismo descubrimiento del Dios libera-

dor? ¡Liberar al hombre del sin-sentido de la vida! ¡Liberar del poseer y del éxito agresivo! ¡Liberar del temor, del aislamiento, de la marginación! ¡Liberar de una economía que saquea y oprime en otras partes para hacer aquí hombres obesos e hipertensos! ¡Hacer de la gran máquina técnica que nuestra sociedad ha puesto en marcha y de las maravillosas virtualidades de conocimiento y de producción que ha adquirido, instrumentos para el hombre, y no armas de dominación y de guerra!

Pero estaremos ignorando todas estas posibilidades mientras permanezcamos en la alternativa «religión o ateísmo» y, de ese modo, se perpetúen las vanas querellas de la malcreencia.

2. Cuando el ateo se hace creyente

Es maravillosa también la conversión de quien, sin regresar a la religión y sin renegar en absoluto de su experiencia humana, pasa del ateísmo a la alianza con el Dios vivo.

¡Sin regresar a la religión! No es que se haya vuelto a apoderar de él un temor que le haya arrastrado a la religión para encontrar en ella los medios de afianzarse ante Dios.

No es que el infortunio le haya hecho perder el sentido de la existencia ni paliar la debilidad humana intentando obligar a Dios a intervenir.

Sigue siendo hombre en toda la dimensión —descubierta con su experiencia— de su libertad y de su lucha. Y ese hombre reencuentra a Dios como «el sentido de la libertad»:

> El sentido y yo mismo
> somos de tu mundo, ¡oh Eterno!

Semyon Glouzman, psiquiatra ruso nacido en 1946, perseguido y encerrado en un campo de trabajo por haberse opuesto radicalmente al internamiento psiquiátrico policial, consiguió hacer que llegara a nosotros un salmo. No tiene ningún otro título. Pero, al igual que todos los cantos personales de hombres y de mujeres a quienes el encuentro con el Dios del sentido ha llenado de una vida y, por lo tanto, de una palabra nueva, este salmo merece un número

SALMO 151

A ti, Eterno, alabanzas y gracias,
en medio de la agitación y desde el fondo de las tinieblas,
de las tinieblas paganas.

Tú, Eterno, indescriptible,
incomparable,
invisible y omnipresente.
Pero yo hablo del sentido de la vida.
Del sentido de mi vida en tu creación.
Detrás de mí, el derecho de decisión,
la elección y la acción.
Tú eres la palabra y el sentido,
tú eres el vigilante.

Amo tu hierba que crece, oh Eterno,
el sol y el murmullo de la noche,
y a la mujer que todavía no he encontrado,
el libro no escrito.
Amo los perfumes, los colores y el aspecto de las flores,
el mar, los pájaros.
La libertad.

Pero amo más la sabiduría:
que un árbol brote de la tierra,
que el niño se haga hombre,
que de la verdad venga la palabra.
La dulce uva,
la mar salada
y la oscura nube.

Pero no el dulzor de la mentira
ni la libertad amarga.
He aprendido a distinguir
la suavidad de las espinas del alambre de púas.
He comprendido que puede ser dulce ayunar cuatro meses
sin uvas, sin el olor del mar,
con los sonidos y las imágenes del campo de concentración.
He experimentado y vivido con el pensamiento la dulzura de la liber-
[tad.

Mi palabra nacida de mi libertad,
el sentido y yo mismo
somos de tu mundo, oh Eterno.
Y he escogido,
sin haber encontrado a una mujer,
sin haber escrito un libro,
en el frío,
bajo la violencia,
he escogido, oh Eterno,
el sentido de la libertad.

(cf. *Choisir*, 231 [1979], pp. 28-30).

4

Las grandes indicaciones del Evangelio

Lo desarrollado hasta aquí se ha esforzado por reconstruir el rostro de Dios y el sentido de la existencia humana tal como la fe los percibe en su experiencia de la «abscondeidad». Hemos bebido ya abundantemente en la Biblia, en la Revelación, para autentificar nuestra descripción de Dios y del hombre. No basta, efectivamente, la lógica interna de un pensamiento para establecerlo como verdadero. Ateísmo, religión y fe son tres pensamientos que tienen todos ellos su lógica interna. Sólo la palabra de Dios, primeramente escuchada y luego puesta en contacto con la experiencia humana para habitarla e iluminarla, puede proporcionar una referencia objetiva para elegir entre ambos sistemas y, sobre todo, para convertirse a la fe.

Con el término de «abscondeidad» de Dios hemos resumido una forma de entender la existencia, una experiencia perfectamente tipificada. La cuestión que ahora nos interesa es la siguiente: las comunidades cristianas primitivas, cuya vida y fe se expresan —bajo la inspiración del Espíritu— de manera normativa en el Nuevo Testamento, ¿llevan a cabo también esta misma experiencia de la «abscondeidad» de Dios? ¿O se mueven, por el contrario, en el maravillosismo religioso, en el Poder divino pronto a intervenir, a condición únicamente de que se crea en él y se le suplique? ¿Se encuentran en el Nuevo Testamento cristianos que vivan a Dios en el acontecimiento o que, dejados a solas ante éste, luchen, sin embargo, por permanecer en la «pro-

ximidad» de Dios y por obtener de él el sentido, el «consuelo», el «aguante» y la «confianza»?

La respuesta a esta pregunta constituirá, pues, nuestra argumentación bíblica, la cual, por lo demás, proseguirá en la 3.ª Parte, cuando respondamos a la pregunta de si en el Nuevo Testamento se ora también según un contexto de fe y de «Abscondeidad» o según la religión.

1. Un rechazo categórico de la religión: Lc 13, 1-5

Dos hechos concretos. Un asunto político: la policía de Pilato asesina en el Templo a un grupo de peregrinos galileos, probablemente para que sirviera de escarmiento y para calmar la efervescencia revolucionaria de las grandes concentraciones festivas en Jerusalén (13, 1-3). Y un asunto técnico: una torre se desploma en una plaza de mercado, matando a dieciocho personas (13, 4-5).

Lo que impresiona a la gente, parece ser, es esa especie de elección que se hace en ambos casos. Eran una multitud, peregrinos en Jerusalén. Multitud eran también los peligros que acechaban a los galileos durante su largo viaje desde el norte del país. Y ha de ser precisamente a ellos, y justo en el solemne momento en que concluye su peregrinación con la ofrenda del sacrificio en el Templo, a quienes la policía de Pilato da muerte violentamente. También eran multitud los que estaban en el mercado, y muchos oyeron cómo silbaban las piedras cerca de sus cabezas. Y tuvieron que ser precisamente aquellas dieciocho personas a quienes la torre aplastara limpiamente.

¿Por qué? Semejante precisión y semejante saña en perseguir y golpear a los galileos justamente en el momento más «espectacular» responde a una razón evidente: eran los mayores pecadores del recinto. A gran pecador, gran castigo; consiguientemente, un gran castigo es señal de un gran pecado.

Tras el problema que se le plantea a Jesús asoma claramente la religión: Dios está en el acontecimiento. Ya se trate de fuerzas libres (los hombres de Pilato) o físicas (la torre), Dios las habita y las hace actuar según Su plan. En este caso, para servir a su voluntad de castigar, y de castigar de manera ejemplar. Si Dios maneja así el acontecimiento, la religión encuentra en ello su justificación fundamental: el religioso fiel obtendrá por sus méritos que Dios le conceda una vida agradable; el impío, por el contrario, merecerá por sus faltas una violencia súbita que probará a todos que no se burla uno impunemente del Poderoso.

«No, os lo aseguro»

¡Qué violencia! ¡Qué rechazo más categórico! «Jesús, ¿crees tú que aquellos galileos eran más pecadores que todos los restantes por haber padecido esa suerte?» Jesús, ¿crees que hay una relación directa entre Dios y los acontecimientos? —«¡*No*, os lo aseguro!».

Positivamente, la respuesta de Jesús indica, pues, que el acontecimiento funciona con perfecta autonomía. No tenemos derecho a hacer remontar el acontecimiento hasta Dios. El único sentido que tiene el acontecimiento es el que el análisis material pueda establecer. Aquí, en concreto, está, por una parte, la política brutal de un gobernador de Judea y, por otra, la vetustez de una construcción y la incuria de unos concejales. No hay que buscar más lejos. El hombre no se enfrenta más que con el acontecimiento, para llevarlo a cabo o para padecerlo. En él no topa con Dios. Queda así establecida la primera mitad de nuestra fórmula:

| El hombre frente al solo acontecimiento |

La religión, en cuanto relación correcta entre Dios y el hombre, es rechazada categóricamente. ¿Qué va a poner Jesús en su lugar?

La nueva relación de la fe

La respuesta de Jesús pasa después a una afirmación positiva: «Y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo». A veces se traduce de otra manera: «Si no hacéis penitencia, pereceréis del mismo modo». Pero eso es introducir la contradicción en el texto y anular totalmente su alcance, crítico para la religión y positivo en su llamada a convertirse a la fe.

Hablar de «hacer penitencia» es volver a las andadas; es reincidir en la religión después de haberla rechazado categóricamente; es autorizar el pensamiento religioso, según el cual es haciendo penitencia —y, por tanto, acumulando obras meritorias— como se podrá arrancar a Dios sus favores y su protección, obtener de su Poder acontecimientos favorables. De lo contrario, habrá que perecer como aquella gente.

Pero Jesús habla de «conversión», y la conversión en el Evangelio no es ante todo una conversión moral. Pablo, «irreprochable» en su comportamiento moral (cf. Flp 3,6), no habría tenido que convertirse, lo mismo que la mayoría de los fariseos del Evangelio. Ya lo hemos visto: convertirse es cambiar de mentalidad, percibir de manera diferente la relación personal con Dios, por el hecho de haber encontrado la revelación del Reino, por el hecho de aceptar en adelante a Dios como Poder de vida en favor del hombre. Dios como el Padre que hace vivir. Si yo no me convierto al Padre que me hace vivir, mi vida seguirá estando siempre totalmente amenazada, bien sea por la violencia de los hombres o por un estúpido accidente material. Siempre habrá algún Pilato que me mate o una torre que me aplaste. ¡Todos pereceremos igualmente! Si yo me convierto al Padre que me hace vivir, al Padre siempre cercano a mí, entonces que vengan los Pilatos y caigan las torres, que yo no perezco. «Yo soy la Resurrección y la Vida. El que vive y cree en mí no morirá jamás» (Jn 11,26).

Paralelamente al sentido técnico, autónomo, del acontecimiento, Jesús afirma una segunda dimensión, distinta de la primera:

Dios está cerca del hombre

Esta proximidad paternal, vivificadora, el creyente la descubre por la conversión, y por esta misma conversión se mantiene en dicha proximidad constantemente.

Y es el hombre el encargado de hacer la síntesis de estas dos dimensiones y, así, crear sentido a propósito de tal o cual situación:

DIOS ESTA CERCA DEL	HOMBRE EN EL ACONTECIMIENTO

Nuestra fórmula es completa y parece traducir perfectamente la intención de nuestro texto.

Aquellos galileos, aquellas dieciocho personas de Jerusalén han muerto. No hay nada que hacer por ellos. Pero esos acontecimientos conllevan necesariamente una provocación para quienes los han presenciado. El que muere a mi lado, siempre me arrastra de algún modo en su muerte. Provocación de sentido fundamental: ¿Qué soy yo?

¿No soy más que la víctima futura de la violencia, que me alcanzará inevitablemente? Entonces, ¡apresurémonos a gozar, antes de que sea demasiado tarde!

¿Soy el juguete de un Poderoso que, conforme a su propio capricho y a mis méritos, va a darme la felicidad o la desdicha? Entonces, ¡apresurémonos a mortificarnos, antes de que pase la ocasión de agradar al Poderoso!

Jesús, en cambio, invita a otro sentido: miremos de frente a nuestra existencia entregada a la fragilidad, pero reconozcamos también a Aquel que crea y atrae nuestro deseo de vivir, y bebamos en esa fe la libertad, el sentido y la confianza para proseguir el camino y hacerlo amplio y acogedor.

2. Siervo de un dueño ausente

El Reino de los cielos es «como un hombre que, al irse de viaje, llamó a sus siervos y les encomendó su hacienda» (cf. Mt 25, 14-30; 24, 45-51 y Lc 12, 35-48; 19, 12-27).

La existencia cristiana se desenvuelve bajo el signo de la «abscondeidad», de una cierta ausencia de Dios. El señor ha salido de viaje; y un viaje, en la antigüedad, era largo y peligroso. El señor no está escondido en algún rincón de la casa; de ser así, siempre podría reaparecer en caso de necesidad. No, se ha marchado para mucho tiempo. Tal vez —¿quién lo sabe?— ni siquiera regrese. ¿No habrá muerto quizá?

«Mi señor tarda», dice el siervo malo (Mt 24,48), y ocupa su puesto, pero a su manera de falso señor, glotón y violento.

Lo que caracteriza al siervo bueno es la vigilancia. Considerémosla más de cerca. Implica dos relaciones: para con el señor ausente y para con la casa que le ha sido confiada.

Por lo que a la casa se refiere, el siervo a quien se ha confiado su administración (Mt 24,45 ss.) queda con las manos totalmente libres. De su señor no ha recibido más que un encargo global: hacer que la casa funcione para el bien del conjunto, hasta que el señor vuelva y pueda entonces encontrarla en buen estado y alegrarse de estar de nuevo en su casa. Y por lo que hace al dinero (Mt 25,14 ss.), pretende incluso encontrar acrecentada su fortuna.

El siervo, pues, depende tan sólo de sí mismo, y la casa ha quedado confiada a su talento, a su habilidad, a su competencia y a su trabajo. Si sobreviniera un drama, una situación excepcional, no hay teléfono que valga: él verá cómo se las arregla.

La casa, los talentos: es el mundo, la vida, la existencia. El hombre y el mundo están confiados el uno al otro.

Pero hay más. A pesar de hallarse ausente, el señor permanece cerca. Existe un vínculo entre el señor y el siervo: un afecto consistente, por parte del señor, en la confianza depositada en el siervo antes de irse y, por parte del siervo, en su actitud de esperar el regreso de su señor. Cada decisión que tome el siervo se inspirará, por una parte en ese afecto general por su señor y, por otra, en sus propias aptitudes para solucionar correctamente tal o cual situación.

Pedagogía del señor: la ausencia es la etapa necesaria para permitir que se decante la auténtica libertad, hecha de fidelidad dentro de la autonomía. El señor quiere estar ausente para que el siervo, que no sería más que un mero ejecutor en su presencia, pueda convertirse en colaborador y, acto seguido, en comensal de su propia mesa, en partícipe de su alegría: «Entra en el gozo de tu señor» (25,21).

La prueba de la ausencia

Tras estas parábolas se perfilan claramente la prueba, la extrañeza y hasta el escándalo de la comunidad cristiana. Nunca resulta evidente que se es creyente, ni siquiera en los comienzos del cristianismo. La religión, en cambio, es algo perfectamente natural.

En efecto, sorprende ver cómo se demoran las cosas, produce escándalo el retraso que adquiere el Reino (cf. Lc 19,11: uno quisiera «que apareciese de un momento a otro»), resulta sorprendente que la historia prosiga en su formidable ambigüedad, trigo y cizaña creciendo inseparablemente unidos (cf. Mt 13, 24-30). Si Dios no interviene para poner orden, es con el fin pedagógico, abiertamente declarado, de no arrancar el trigo junto con la cizaña, de dejar que la libertad tenga su crecimiento en un combate verdadero, en un mundo dejado a sí mismo.

A comienzos del siglo II después de Cristo, en torno al año 125 —nos hallamos, pues, de lleno en la segunda generación cristiana—, hay una carta que expresa explícitamente la dificultad de vivir la «Abscondeidad» de Dios (2 Pe 3, 3-18). El autor conoce el malestar y el escándalo de su comunidad, pero, fiel al Evangelio, no lo escamotea con jugarretas religiosas, como por ejemplo: «Dios os abandona porque no oráis lo bastante; orad más e intervendrá»; «el mundo es demasiado malo para que Dios se ocupe de él y de su felicidad...» Al contrario: afirma claramente la «abscondeidad» de Dios como una situación normal y como una provocación, una prueba para la fe. Es importante, pues, percibir e interpretar debidamente esta situación.

Una primera reacción ante el hecho desnudo de la ausencia de Dios: el creyente se convierte en un «escéptico burlón»: «¿Dónde queda la promesa de su Parusía? Pues desde que murieron los Padres [es decir, los fieles de la primera generación cristiana], todo sigue como al principio de la creación» (2 Pe 3,4). La prolongada experiencia de la ausencia de Dios conduce aquí al creyente al ateísmo: dejemos de hablar de Dios, no existe más que la historia y sus fuerzas internas; el sentido de la vida no está en caminar hacia una Parusía, hacia un encuentro; nada cambia, ni cambiará jamás...

Segunda reacción: la malcreencia. «No se retrasa el Señor en el cumplimiento de la promesa, como algunos lo suponen» (3,9). La confianza absoluta vacila, la fe se resquebraja. Cuando el siervo de la parábola dice: «Mi señor tarda» (Mt 24,48), es que su fidelidad está cediendo. ¡No tardará en decir que su señor ha muerto!

¿Y por qué tiene que tardar? ¡Tal vez tarde... definitivamente! Tarda porque no va a venir nunca, porque no hay nada que tenga que venir, nada que esperar. El malcreyente dice que Dios tarda, y pronto dirá que no existe, que la vida no va hacia una Parusía. Se ha vuelto ateo.

O bien, tarda porque los hombres no le ofrecen suficientes razones para actuar. Y ahí tenemos al malcreyente incurriendo en la religión, dispuesto a pagar el precio que haga falta para que Dios, a cambio, se decida a actuar.

La saludable paciencia de Dios

Tercera reacción, y la única justa: la de la fe que resiste y crece.

1. El sentido de la historia es la Parusía: «Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia» (3,13). Otros, provocados por la ausencia actual, pueden poner en duda esta perspectiva; el creyente, sin embargo, conserva su «seguridad», porque a él, por el contrario, la prueba le hace crecer «en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador, Jesucristo» (3, 17-18).

2. Si actualmente la historia sigue estando abandonada a sí misma, si hay ausencia de Dios, no es ni porque Dios no exista (interpretación atea) ni porque carezca de poder frente al mundo (malcreencia entre dos fuegos) ni porque no merezcamos su intervención (interpretación religiosa). Si hay ausencia, es porque Dios lo quiere así. Por

pedagogía: usa de *paciencia* para dar a todos tiempo para la *conversión* (cf. 3,9). Tener paciencia ¿no es acaso acompañar a la historia con atención e interés, temblar de impaciencia y de deseos de intervenir, y volver a recobrar la paciencia, consciente de que no hay que entrometerse ni actuar en lugar de los demás, sino, por el contrario, respetar el espacio de un «devenir» libre? Y ello en orden a la conversión: a la opción por el Dios que viene, en el corazón mismo de una historia en la que él no interviene; en orden a la fe en la Parusía, a pesar de la ausencia. Esta pedagogía de la ausencia es, pues, puro producto de su amor auténtico: «Usa de paciencia con vosotros, no queriendo que algunos perezcan, sino que todos lleguen a la conversión» (3,9).

3. Este tiempo de la ausencia de Dios es también el tiempo de la existencia del hombre. Existencia iluminada de sentido y de esperanza: la fragilidad del mundo («todas estas cosas han de disolverse»: 3,11) se convierte en signo profético y llamada del Día de Dios. El combate contra la injusticia («esforzaos por ser hallados en paz ante él, sin mancilla y sin tacha»: 3,14) viene a ser la forma concreta, muy real y muy seria, de la espera de la «nueva tierra donde habite la justicia» (3,13). Esta larga paciencia de Dios, lejos de ser desconcertante y escandalizadora, puede y debe ser vista, por el contrario, como salvífica (3,15): «¿cómo conviene que seáis?» (3,11). ¡Pedagogía de libertad y de crecimiento! El malcreyente se imaginaba que Dios «tardaba». Y he aquí que el autor, jugando un poco con las palabras, no duda en decir que, al actuar así, el creyente *acelera* la Parusía (3,12). Tardar, acelerar: es algo más que un juego de palabras, que una paradoja. Es una inversión de papeles que pone de relieve que el asunto sucede en la historia y que el Dios de la fe, a diferencia del de la religión, no quiere que todo gire alrededor suyo ni ser él el único actor de la historia. Los hombres no pueden «devenir», manifestarse abiertamente, avanzar hacia su plenitud ni «acelerar» el final, el encuentro definitivo, a no ser que Dios deje a la historia en absoluta libertad. La Parusía no es «retardada» por Dios; Dios usa de paciencia para darnos la posibilidad de que «aceleremos» el momento del encuentro. ¡Pedagogía!

3. En Dios, ¿qué providencia?

Dios no se contenta con dejar al mundo y al hombre en libertad. Es cierto que no interviene en el acontecimiento para modificar o

para impedir el curso natural de las cosas. Pero permanece cerca del hombre por medio de su Espíritu, de su Palabra y de los hermanos; cerca para liberarlo, instruirlo, atraerlo, sostenerlo y amarlo. Providencia de inspiración, hemos dicho; ¿está bien así?

¿No hay en el Evangelio una invitación a una confianza mucho más amplia en la Providencia del Padre? «Fijaos en los cuervos, fijaos en los lirios» (cf. Lc 12, 22-23): ¿no revela el Evangelio esencialmente al Padre que se cuida de nosotros? ¡Ni siquiera hay que pedírselo (Mt 6,8; Lc 12,30)! ¡No hace falta preocuparse!

«Los lirios y los cuervos»: he ahí uno de los textos más conocidos del Evangelio. Un texto que suscita el interés unánime de religiosos y de ateos. Si hay un mundo que sea del gusto del religioso, es ciertamente el que él cree reconocer en el texto. El Poderoso enojado, aplacado por el sacrificio de Jesús y el buen comportamiento de los fieles, restablece al fin el modelo divino tan anhelado: el Abuelo de los siglos, el amable Anciano celestial que se ocupa de todas las cosas, haciendo que funcione su superjardín botánico y su gran casa de fieras, dando a cada ser, desde el más pequeño animalillo hasta la buena mamá rodeada de sus hijos, todo lo necesario para vivir. ¡Ideal, maravilloso, encantador! Y además, muy ecológico.

Lo malo está, dice el malcreyente, en que eso no dura más que el tiempo de una idílica pausa mientras se escucha, en medio de la paz de una iglesia, la serena armonía de una coral de Bach. Pero, dejada atrás la pila del agua bendita, están de nuevo los fines de mes, y el paro, y el trabajo diario.

¡Horror, dice el ateo: pensamiento alienante e infantilizador, cumbre de la ingenuidad, prueba de que el Evangelio cristiano es Papá Noel y Cía.! Prueba también de que la religión no es sino una empresa lucrativa, que utiliza las amplias almenas del deseo, del miedo y de la ingenuidad de la gente para hacer el agosto de quienes la administran.

Con todo lo cual no resulta nada fácil recuperar aquella mirada que Jesús dirigía a los cuervos y a los lirios, y después a los hombres para hablarles, y por fin al Padre para revelar su Providencia. Pero al menos hay que intentarlo.

Vencer la inquietud

Para mejor situar el pensamiento de Jesús, podemos, antes de nada, precisar que los lirios tienen raíces que absorben, y que los cuer-

vos se afanan sin cesar en buscar alimento. No estamos en un contexto de despreocupación, sino en el del combate general por la subsistencia diaria.

Los cuervos que Jesús contempla «ni siembran, ni cosechan; no tienen bodega ni granero» (12,24). Pero los hombres a quienes se dirige sí siembran y cosechan. Y entre la siembra y la cosecha, ¿qué hacen? Se consumen de inquietud. Cuando la estación es propicia, y llueve lo suficiente y en el momento oportuno, resulta maravilloso y tranquilizador. En otra ocasión propone Jesús al respecto una parábola del Reino: el hombre siembra, y después es la tierra la que trabaja. «Duerma o se levante, de noche o de día, el grano brota y crece, sin que él sepa cómo. La tierra da el fruto por sí misma; primero hierba, luego espiga, después trigo abundante en la espiga. Y cuando el fruto lo admite, enseguida se le mete la hoz, porque ha llegado la siega» (Mc 4, 26-29).

Pero el pequeño campesino de entonces —que constituía la inmensa mayoría del pueblo— no tenía frecuentemente ocasión de alegrarse tanto. Si venía un año malo, tenía que endeudarse terriblemente con el usurero para comprar grano con que alimentarse y hacer nuevas siembras. Entre éstas y la nueva cosecha, pasaban largos meses en los que nada podía hacer más que esperar, calcular la recolección, echar una y otra vez sus cuentas para ver si podría aquel año liberarse un poco del usurero o si tendría que endeudarse aún más. En una palabra, con o sin deudas, era el tiempo de la impotencia (sin abonos, sin riegos) y, por lo tanto, de la inquietud.

No, Jesús no habla a gentes que no hacen nada para animarles a una infantil despreocupación y a una ingenua confianza en un maná celestial. Habla a personas que se encuentran en el límite de sus medios de acción, acorralados en su impotencia, en pleno combate por la vida, y muchas veces incluso por la supervivencia.

En el siglo XX, por lo menos en nuestras regiones, el campesino está mejor equipado, y la usura perseguida. La producción industrial se ha desarrollado, y apenas depende ya del buen ritmo de las estaciones. El hombre tarda más en experimentar su impotencia. Pero, aun así, acaba experimentándola. Liberar al hombre de la inquietud que le ocasiona su impotencia sigue teniendo, pues, actualidad.

Pero Jesús no lo hace recurriendo a lo «maravilloso», sino revelando el Reino, un espacio de vida y de gozo más allá del garantizado por el comer y el beber.

Coviene percibir el contexto general según Lc 12,13. El hombre (más o menos rápidamente, según los medios de su cultura) llega siempre a su punto de impotencia: tropieza entonces con el acontecimiento, más fuerte que él. Y surge la pregunta de si el hombre no puede asegurar su vida. Hay una primera respuesta negativa en la parábola del rico insensato (12, 16-21): la riqueza y la producción no permiten al hombre asegurar su vida. No es el número y la amplitud de los graneros, ni la «buena vida» que todo ello le proporciona, lo que va a inmunizar al hombre contra el infarto, que va a llamar «esta misma noche», ¡nada más inaugurar las nuevas instalaciones!

No hay más que un espacio en que el hombre pueda asegurar su vida: el Reino. De hecho, es un espacio en el que el hombre descubre que puede confiarse a Dios, porque él es quien asegura la vida del hombre. Más allá de su combate histórico por la vida. No escamoteándolo, ni ahorrándoselo mediante una intervención maravillosa de la Providencia.

«Los cuervos y los lirios» constituyen un ejercicio pedagógico: mirad la creación, aceptadla tal como es, con su lucha. Pero vosotros sois más. Los paganos (los increyentes) no lo entienden. Vosotros entendedlo, creedlo, no porque vayáis a tener la experiencia de una maravillosa despreocupación —eso no existe, como no sea descargando el trabajo en los demás—, sino porque Jesús lo revela: «No andéis preocupados, superad vuestra inquietud, porque vuestro Padre os ama y quiere daros el Reino» (cf. 12,32).

Jamás olvidados delante de Dios

Había, pues, una lucha por la vida, común a todos los hombres y que la comunidad cristiana tenía que afrontar. Pero de modo distinto de quienes no tienen fe. Distinto, no por una ilusoria certeza de que la Providencia actuara en su lugar o, por lo menos, interviniera para facilitar y proteger su trabajo. Distinto, porque ellos no hacían ya de la producción y de la riqueza el único horizonte de sus vidas. Distinto, también, porque en la nueva libertad del Reino obtenían la posibilidad de compartir producción y riqueza, a fin de ayudar a quienes se veían en necesidad y, de ese modo, insertarse cada vez más profundamente en la verdadera vida del Reino: «Vended vuestros bienes y dad limosna. Haceos bolsas que no se deterioren, un tesoro que no os fallará en los cielos, donde no llega el ladrón, ni roe la polilla; porque donde esté vuestro tesoro, allí estará también vuestro corazón»

(Lc 12,33-34). La Providencia: Dios alcanza al hombre en el corazón mismo de su lucha por la vida, para atraerlo hacia el Reino, donde su deseo está asegurado, y liberar en él la libertad victoriosa (aunque todavía no emancipada) de la materia.

Pero había también una lucha propia de los cristianos, la de la persecución, física o social, por parte del mundo judío y pagano (cf. Lc 12,4-7; 21,12-29). ¿Tendremos ahí al menos una Providencia que intervenga en favor del justo creyente contra el impío criminal?

«No temáis a los que matan el cuerpo, y después de esto no pueden hacer más» (12,4). ¡Vaya un alivio para un perseguidor, saber que su perseguido no puede hacer más que matarlo! Este humor, macabro para quien no crea en la resurrección, ¿no es bastante ya para definir la Providencia en la que cree el Evangelio?

De pronto aparece, al borde del camino, un tenderete donde se venden pajarillos: cinco gorriones atados con un cordel, y una etiqueta: 10 céntimos. Y todavía se fuerza más la imagen con lo más insignificante que hay: ¡un cabello! Los cabellos están todos contados. De los gorriones, ni uno queda en el olvido: «No temáis; valéis más que muchos pajarillos» (12,7). ¿No olvidados, pero sí abandonados a la muerte? ¿No olvidados, pero sí entregados, perseguidos, traicionados por los más cercanos, odiados por todos y entregados a la muerte? Pero ¿qué Providencia es ésta? Os matarán, pero «no perecerá ni un cabello de vuestra cabeza» (21,18) ¿De quién se quiere burlar?

Pero, si se llega a entender que se trata de la resurrección, el lenguaje entonces se hace muy claro: «Con vuestra perseverancia salvaréis la vida» (21,19). La Vida que no será la vaga perduración de algunos restos espirituales del hombre que yo he sido. La vida que no perderá nada de lo que yo he llegado a ser. La vida que será la prueba de que «nadie está olvidado delante de Dios». La vida: ¡Su obra, pero también mi victoria!

¿Qué hace, pues, la Providencia? «No olvidar» al hombre en su lucha, sostener su libertad y su perseverancia, darle, mediante el Espíritu, una sabiduría y un lenguaje para resistir y dar testimonio (21,15; 12,11-12); en una palabra: hacerle vivir ya en el corazón de la muerte, a la espera de hacer que esa vida florezca en el espacio nuevo del Reino junto a Dios. En griego, «perseverar» significa exactamente «permanecer bajo»: la Providencia no interviene para suprimir la carga, sino que sostiene al hombre para que la lleve hasta el fin.

El trabajo de Dios: resucitar

«Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo» (Jn 5,17). Era un hombre enfermo desde hacía treinta y ocho años que se pudria en la piscina de Bezatá entre «una multitud de enfermos, cojos y paralíticos» (5,3). Necesitaba llegar una vez el primero al agua agitada «por el Angel del Señor», pero siempre se le adelantaba alguien más rápido que él.

Jesús le cura con una sola palabra. Pero esta curación adquiere un significado todavía mayor porque tiene lugar en día de sábado. El sábado era el espacio reservado a Dios, a su acción, al recuerdo y a la espera de sus obras de salvación. Jesús invade este espacio y hace una revelación sobre sí mismo: «Mi Padre trabaja siempre, y yo también trabajo».

«Los judíos trataban con mayor empeño de matarlo, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios» (5,18).

¡Qué locura! Matar al hombre que viene por fin a revelar a un Dios tal como se le desea, un Dios que cura. El hombre que viene a hacer que se manifieste el poder divino allí donde se le espera, allí donde tanto se le necesita: ¡en lo útil, en la intervención maravillosa! Mas, he ahí que la revelación prosigue, para la mayor decepción del deseo humano. Jesús desarrolla su pensamiento acerca de ese «trabajo» que él comparte con Dios Padre. En dos versículos (19-20), aparece cinco veces el verbo «hacer» y una vez la palabra «obras». El hombre, que sueña con intervenciones útiles y con curaciones, conoce un despertar cruel: «El Padre resucita a los muertos y les da la vida» (21). Tal es el «trabajo» de Dios, y también el de Jesús: ¡resucitar a los muertos!

El deseo humano se manifiesta espontáneamente, en la religión, en la esperanza de obtener un Dios útil, un Dios que intervenga, un Dios que cure. Provocado por la palabra de Jesús, es preciso que se convierta a la fe en un Dios que deja al hombre en medio de la lucha de la vida, que resucita a los muertos y les da la vida.

En la vida del hombre, la muerte no surge sólo en el momento del fallecimiento físico. Tiene otros muchos predecesores que se llaman miedo, desconfianza, desesperación y todos los tejemanejes de protección y de codicia que en ellos se inspiran. En la lucha por la vida, la muerte triunfa lentamente, a través de muchas (y a veces ocultas) etapas. La Providencia del Dios que resucita no se contenta con espe-

rar a que el hombre haya muerto para resucitarlo: sería demasiado tarde, tal vez no hubiera ya nada que resucitar. La Providencia acompaña, sostiene, instruye y atrae hacia la vida constantemente. Deja al hombre entregado al combate de la vida y de la muerte, pero le atrae constantemente hacia la Resurrección. Al negarse a ser útil, curativo, quiere, por el contrario, ser actual, estar presente a la libertad, para hacerla vivir constantemente, para resucitarla a cada ataque de la muerte: «El que escucha mi Palabra y cree en el que me ha enviado, *tiene* (ya) la vida eterna, *ha pasado* (ya) de la muerte a la vida» (5,24).

¿Y los milagros de Jesús?

Sin embargo, hubo realmente curación, milagro. Aquel hombre yacía desde hacía treinta y ocho años, y de pronto se ve curado. ¿Por qué excluir el milagro de la revelación? ¿No forma parte integral del ministerio de Jesús? ¿Y no prometió él, además, que los milagros acompañarían a los creyentes: expulsar demonios, hablar lenguas, tocar impunemente serpientes, beber veneno sin peligro y curar a los enfermos? (cf. Mc 16,17). ¿No tiene la Iglesia que prolongar asi el contexto maravilloso en el que Jesús inauguró su predicación: «Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen y los muertos resucitan» (Mt 11,5)?

Si así fuera, si Jesús hubiera venido a responder tan perfectamente al deseo del hombre de ver cómo el poder divino se hacía útil, si hubiera abierto para los creyentes una existencia maravillosamente liberada de la fragilidad, entonces no se ve por qué tenía que añadir la siguiente advertencia: «¡y dichoso aquel que no se escandalice de mí!» (Mt 11,6).

Pero si entre la «multitud de enfermos, ciegos, cojos y paralíticos» (Jn 5,3), sólo uno es curado, entonces persiste el escándalo de un mesías que no responde a las esperanzas religiosas de los hombres. Si el milagro sigue siendo algo muy limitado, si no es otorgado más que como respuesta a la fe (cf. Mc 6,6), y si no tiene más que un lazo provisional con la fe —únicamente para autentificarla en aquellos comienzos—, si Jesús desea pasar lo más rápidamente posible a la fe adulta, que cree sin ver signos y prodigios (cf. Jn 4,4 y 20,29), entonces persiste el escándalo de un mesías impotente y que deja al mundo bajo el signo de la ausencia de Dios, que deja la existencia de los creyentes entregada al combate de la vida y de la muerte: ahí estará el combate de su fe en un Dios que no cura, pero que resucita.

En cuanto a los milagros que, literalmente, se supone habrán de «acompañar a los creyentes» (Mc 16,17), ¿no se tratará de un lenguaje enfático, inspirado en lo maravilloso, pero que quiere simplemente expresar la fuerza interior de los creyentes capaces de no dejarse abatir y de vencer gracias a su fe, no gracias al milagro, los peligros que su testimonio ha de arrostrar?

En cualquier caso, así es como Pablo, con un lenguaje realista y sencillo, habla de su propia forma de «vencer» los peligros, de su confianza, del amor de Dios del que nada podrá separarle (cf. Rm 8, 35-39). Esa certeza de fe no elimina en absoluto su existencia real, en la que se ve tratado como «animal de matadero».

Los milagros de Jesús no vienen a revelar y autentificar un mundo nuevo y maravilloso en el que, a condición de creer, orar y actuar según la voluntad de Dios, el creyente tendría derecho a esperar de Dios protección, consideración, confort, felicidad, éxito y salud.

Los milagros son signos que acompañan a la revelación de Jesús. Jesús se revela como presencia de Dios entre los hombres y, consiguientemente, como aquel que merece ser objeto del deseo del hombre con confianza absoluta. La palabra que Jesús revela, ya sea dicha por el propio Jesús —por ejemplo: «Tus pecados te son perdonados»— o por su interlocutor —por ejemplo: «Si quieres, puedes curarme»—, ha de ser autentificada, acreditada inmediatamente, por el milagro, que es signo que acompaña y autentifica la palabra y le da una presencia plenaria y contundente ante el mundo: «Para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar pecados —dice al paralítico—: A ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa» (Mc 2,10).

Pero es signo limitado: no todas las miserias de Israel fueron curadas, ni mucho menos. ¡El propio Lázaro, el reanimado, tendría, aun así, que morir de nuevo!

Y es signo provisional: necesario al principio para acreditar la palabra y darle como un derecho de ciudadanía en la historia, el milagro es el pasaporte de la palabra: permite que ésta entre en el país de la realidad humana. El pasaporte no sirve más que para la aduana. Luego, la palabra se queda sola y se acreditará y recorrerá su camino gracias al testimonio de la vida de los creyentes.

Ciertamente, es propio de una buena política comercial —la curación, la felicidad, el éxito... ¡se paga lo que sea por tenerlos!—, y es

propio también de una buena demagogia —¿por qué no hablar en el sentido natural del deseo y de la esperanza del hombre que sufre?—, pero también es verdad que es una vergüenza evangélica, una injuria al Dios de la Revelación y una injusticia grave para con el hombre hacerle creer que Dios no espera más que su fe, su oración y sus buenas obras para otorgarle una vida cómoda y ahorrarle el combate de la vida y de la muerte. Volvamos a la conclusión de la segunda carta de Pedro (3,17): el creyente debe estar *advertido, alerta* de que vive bajo el signo de la «paciencia» de Dios. Mirando las cosas de frente, comprendiendo debidamente su existencia, no perderá su «seguridad», sino que podrá, por el contrario, «crecer en la gracia y en el conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucrsito». Es indigna y perversa cualquier otra palabra que venga a burlarse del hombre con falsas esperanzas, a encerrarlo en sus necesidades y muy pronto —por la decepción inevitable que trae la vida— a entregarle a la malcreencia y al ateísmo. Hay razonamientos aparentemente maravillosos de confianza y devoción a Dios, pero que, de hecho, constituyen verdaderos «deslizadores» hacia la impiedad y ocultan, a quienes la buscan, la auténtica experiencia de la fe. «¡Ay de vosotros, los legistas, que os habéis llevado la llave de la ciencia! No entrasteis vosotros, y a los que querían entrar se lo habéis impedido» (Lc 11,52).

4. Jesús, el hombre entregado y liberado

De un extremo al otro de su vida, Jesús no es más que decepción para el religioso.

Navidad: el Cristo Salvador se presenta bajo el signo de un recién nacido. Se esperaba a un Dios poderoso, que tomara al fin su papel en serio y viniera a poner orden en la tierra, y se recibe a un niño impotente, un ser más, confiado a nosotros. ¿No será precisamente esta decepción religiosa (la conciencia ampliamente extendida en adelante de que, en este aspecto, la Navidad no es más que un engaño) lo que ha dado lugar a la generalizada secularización e insignificancia de esta fiesta? O superamos el escándalo del deseo frustrado y nos dejamos llevar a la fe, o nos esforzamos por compensarlo como sea, intentando inútilmente sorprendernos y supliendo el deseo con las simples ganas.

En el extremo opuesto, la muerte de Jesús. Un hombre abandonado y que grita su abandono: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46). Se ha urdido un complot contra él: todo

ha funcionado y todo funcionará hasta el final. Dios no interviene, y no por falta de poder, ni por la indignidad de Jesús. Dios «no perdona a su propio Hijo; lo *entrega* por todos nosotros» (cf. Rm 8,32), lo mismo que son entregados todos los hombres (cf. Rm 1, 24.26.28) a la historia y a todas las fuerzas autónomas que en ella se dan. Jesús está solo en el acontecimiento.

Dios, sin embargo, está cerca de Jesús: desde el principio de aquel enfrentamiento doloroso y terrorífico con la muerte y su angustia, en el huerto de los Olivos, cuando llega incluso a sudar sangre, Dios le «fortalece». Pero le toca a Jesús, el hombre situado para ello en la encrucijada de la historia, hacer la síntesis; decir «Padre» en el momento en que vive al Dios ausente; tener fe en el poder de Dios; entregarse en manos de Aquel que hace vivir, aun cuando no pueda ver más que las manos de quienes le rechazan, le hieren y le matan; y emitir su último y debilitado aliento como el inicio de una tempestad que el Dios de la Resurrección hará soplar sobre él y sobre todos los hombres: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu».

Podemos hablar de los milagros de Jesús, de los de los santos a lo largo de toda la historia, de los de Lourdes en nuestros propios días. Si los acogemos como estímulo provisional para vivir personalmente la cruz de Jesús, perfecto. Pero si los pedimos para huir de ella y, sobre todo, si persuadimos a otros a esperarlos para ocultar esa necesaria servidumbre, entonces son falsedad y engaño. No hay más verdad para el hombre que la que le lleva abiertamente a afrontar esa ausencia de Dios. Es el paso obligado para la liberación y la plenitud del deseo.

Jesús no muere solo. Los hombres mueren con él, en torno a él. Uno muere vociferando su horrible decepción y sus injurias contra el Dios que tan cruelmente le decepciona. Es el fruto normal de la religión, camuflada tiempo atrás bajo apariencias de piedad, mientras quedaban todavía esperanzas de conmover, de convencer, de obtener una gracia. Pero cuando la vanidad de la empresa religiosa se impone definitivamente, entonces no queda más que la injuria y la desesperación. Uno de los malhechores crucificados con Jesús le insultaba: «¿No eres tú el Cristo? ¡Pues sálvate a ti y a nosotros!» (Lc 23,39).

El otro —pero ¿de dónde viene entonces la diferencia?—, el otro, secretamente instruido de Dios y por Dios, ve ya cómo se alza, por detrás del hombre entregado, la perfección de un nuevo ámbito de vida, el auténtico Rey de un auténtico Reino. Dejado a sus propias fuerzas, se sabe próximo a ser liberado y se deja atraer a la fe. «Jesús,

acuérdate de mí cuando vengas como Rey». Jesús le dice: «Te lo aseguro: hoy estarás conmigo en el Paraíso» (Lc 23,43). Religión o fe: dos maneras de vivir; y sobre todo, e inevitablemente, dos maneras de morir. Una sola conduce a la Vida. Una sola hace que el deseo del hombre frágil acceda al Deseo del Dios Vivo.

Tercera Parte

LA ORACION

A tal Dios, tal oración

Cuando uno ama profundamente a alguien, cuando este amor alienta una comunión que permite conocer bien a ese alguien, no soporta uno oir hablar mal de él. Lo mismo le ocurre al creyente con Dios. Nuestro propósito de desenmascarar a Dios, de arrebatarle las máscaras con que le ridiculizan la religión y el ateísmo, se inspira en esta lógica.

Dios es un poder, dice la religión; y el hombre, débil ante el poderoso, ha de afanarse por merecer subsistir ante él, por captar un poco de ese poder en beneficio de sus deseos.

Dios es una proyección del hombre, dice el ateísmo; una proyección de su temor, de su debilidad, de su deseo de seguridad y de poder.

El creyente, según hemos visto, acepta ampliamente esta crítica, a condición de que quede bien claro que afecta al Dios de la religión, de ninguna manera al de la fe.

Porque la fe se distingue de la religión por una doble ruptura en cuanto al sentido de Dios. Primera ruptura: en la fe, Dios se revela como un poder de vida en favor del hombre; la relación hombre-Dios se ve totalmente trastocada por ello, y se accede a ella mediante una conversión radical. Fue el objeto de nuestra primera parte.

Segunda ruptura: en el corazón mismo de la fe ya descubierta, y para que quede bien claro que Dios no es una proyección del deseo del hombre, Dios se afirma siempre, y a veces duramente, como el Inaprehensible, el Ausente, el Inútil, El que no se mueve ni interviene, El que abandona al hombre en su combate en el momento mismo en que va a ser abatido. A este Dios se accede mediante una conversión

constantemente reemprendida: Dios escapa al deseo del hombre a la vez que lo atrae. Dura pedagogía; pero ¿qué otra cosa puede hacerse? ¿Cómo aprendería el deseo del hombre a proyectarse más allá de todas sus necesidades, hasta Dios mismo en lo que El es, si se encontrase constantemente satisfecho en sí mismo por lo que Dios hace? ¿No exigimos también nosotros ser amados por nosotros mismos y no por la utilidad que tengamos, ser elegidos y nunca poseídos?

Este fue el objeto de nuestra segunda parte. Con ella terminaba, en el fondo, la exposición de la tesis que guiaba nuestro estudio. Pero todavía es preciso añadirle un complemento necesario, a la vez prueba y explicación. En efecto, si las cosas son así con respecto a Dios, ¿en qué queda la oración? Acto fundamental de toda religión, la oración es el lugar en que se revela, se ejercita y se desarrolla el sentido que se tiene de Dios. ¡A tal Dios, tal oración!

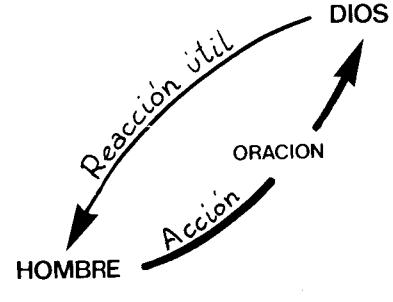
Hablar de la oración en esta última parte es, pues, acabar de descubrir, con una última argumentación, ese rostro distinto del Dios de la fe; y es también situar, en el corazón de la experiencia de la fe, la función fundamental de la oración.

1

Los avatares de la oración

1. Orar para que Dios actúe

En la religión, la oración es esencialmente una acción emprendida *para que Dios* haga lo que el deseo del hombre espera de él. El débil se esfuerza por llegar al poderoso para arrancarlo de su ausencia y de su ira, para satisfacer sus exigencias y obtener de él algún favor. En el esquema de la relación religiosa, la oración ocupa un puesto bien preciso:



Está, en primer lugar, la religión del temor. En ella, la oración se vive esencialmente como un *deber*. Es preciso satisfacer las exigencias de Dios; de lo contrario, ya no será posible subsistir ante él, y su terrible juicio nos alcanzará tal vez en este mundo, y en el otro con toda seguridad. La oración emana, pues, de la ansiosa preocupación

por hacerse valer delante de Dios, siendo muy fiel a sus exigencias. Está motivada, a la vez, por el deseo de conseguir méritos delante de Dios y por la necesidad de compensar los pecados cometidos y de recuperarse delante de Dios. El religioso del temor ora *para que Dios no le condene,* para arrancarle un veredicto favorable.

¡O para no cometer un pecado mortal! «Si no vas a misa el domingo, cometes un pecado mortal». ¡Cumplir el «deber» dominical! Todo el mundo lo sabe: ¡el deber dominical es a la oración lo que el deber conyugal es al amor! Resulta asombroso comprobar cuántas personas piensan que Dios no nota la diferencia.

Está también la religión de lo útil. La oración viene entonces motivada por el interés: sumidos en una situación que supera nuestras posibilidades habituales de acción, oramos *para que Dios intervenga* y se haga útil en nuestra vida.

Deber e interés, miedo y utilidad, son motivaciones que pueden mezclarse. La oración satisface entonces las exigencias de Dios, con el fin de obtener, en pago, que Dios nos depare una buena vida, un mundo vivible. Orar es conservar crédito ante Dios. Cuando, un buen día, las cosas se ponen feas, uno se complace en poder disponer de una cuenta bien provista.

Conozco a un sacerdote que proclamaba con orgullo, en un periódico local, que su parroquia, «a diferencia de la parroquia vecina», se veía exenta desde hacía años de accidentes mortales de circulación en su territorio, a pesar de estar las carreteras en malas condiciones, gracias a la oración constante de una cofradía del Santísimo Sacramento. Pero hete aquí, añadía, que la tal cofradía entra en una fase de decaimiento y comienza a hablar de disolverse. Pues bien, ¡inmediatamente se producen dos accidentes mortales! ¡Qué bien funciona la oración religiosa entre la zanahoria y el garrote!

Son muchos los hombres y mujeres que, hundidos de pronto en la desgracia, reaccionan primero de esta forma; nada más normal, según veremos: la oración de la fe, como la fe misma, no está nunca conseguida. ¡La conversión no está lograda desde el primer momento! Por el contrario, cuando, con sangre fría, sosegada y objetivamente y con una autoridad que se considera viene de Dios y de su palabra en Cristo y en la Iglesia, se encierra a la oración en el espacio del temor y del interés, se atenta contra la dignidad misma de Dios y del hombre.

¿Qué tiene de extraño que semejante clima provoque el abandono rebelde, o simplemente lúcido, de la oración? Hablar así de la oración es difundir a más largo plazo el ateísmo de manera muy eficaz. En efecto, ¿cómo no apartarse de semejante oración y de semejante Dios?

El rechazo ateo

La oración religiosa ofrece un flanco abiertamente vulnerable a la crítica atea, crítica mortal para sus dos motivaciones. El ateísmo existencialista —ya lo hemos dicho— es alérgico a la motivación religiosa del temor. Protestará, pues, violentamente contra esa oración que somete al hombre bajo el ídolo, que administra el temor del hombre a la vez que lo mantiene en él. El hombre no puede menos de extenuarse en su afán de satisfacer al ídolo, y la certeza de haber hecho todo su deber no oculta el temor más que por un instante. Y si no, es en la falsa seguridad que confiere la oración, en la vana certidumbre de estar al abrigo de toda desgracia entre las manos de Dios, donde radica la alienación del hombre. La divinidad tutelar a la que se entrega le priva de su existencia real, hecha de fragilidad, de audacia, de aventura, de creación y de responsabilidad, para encerrarlo en un espacio estrecho, unidimensional: el inmovilismo del deber. Está uno seguro de tener a Dios consigo, pero está uno muerto, congelado desde hace mucho tiempo.

El ateísmo práctico, sensible a la motivación religiosa de lo útil, rechaza esa oración que mantiene al hombre en la ignorancia de las fuerzas reales del mundo y de la vida, o en una actitud infantil frente a lo que realmente está en juego en la historia y en la sociedad. Haced una jornada de oración por el Tercer Mundo; ¡eso no molestará a nadie! Pero haced una jornada de análisis sobre los mecanismos del subdesarrollo, ¡y será una provocación intolerable para muchos! El deseo de eficacia debe orientar al hombre hacia los medios verdaderamente eficaces: los de la ciencia, la técnica, la organización y el trabajo. La oración, por tanto, queda abandonada por inútil e ineficaz.

La experiencia de la oración se transmite por la palabra, pero más aún por el ejemplo, por el clima, por la calidad de vida de los que oran. La mejor catequesis escolar es, por lo general, impotente frente al ambiente cotidiano en que vive el joven. Lo que se habla no tiene comparación con lo que se vive. Y cuando lo vivido está hecho de temor, de hábitos inmovilizados en el deber, de ingenuidad religiosa —«Ora y Dios te hará feliz; si no oras, Dios te castigará»— y de cálculos serviles, eso vivido habla más alto que cualquier otra palabra, e

impulsa al joven decididamente hacia el ateísmo. Es una coartada demasiado fácil culpar entonces a los sacerdotes jóvenes de no atreverse ya a afirmar el estricto deber de la misa dominical.

Orar en la malcreencia

Cuando la religión concita una crítica abierta y generalizada por parte del ateísmo, cuando la llamada a la conversión y a la fe aprovecha esta situación abierta y generalizada para hacerse más insistente, más provocadora, la malcreencia se convierte en un estado muy difundido: el de todos aquellos que no logran asumir esta mutación y llevarla hasta el final, que se quedan entre dos aguas sin atreverse a decidirse, o sin saber cómo decidirse, o incluso sin percibir la necesidad de decidirse. Algunos se hallan así instalados en la malcreencia, ocultando ese malestar como algo vergonzoso e indigno de su pertenencia activa a la Iglesia; o confesándolo y aprovechándose de ello para llevar una vida apagada, tibia, ni fría ni caliente, el mínimo prescrito. Otros caen en la malcreencia con ocasión de determinados acontecimientos penosos que hacen se tambalee un equilibrio ya conseguido, el de la fe, el de la religión o el del ateísmo.

Malcreencia por insuficiente percepción de la fe. Así, por ejemplo, oye uno la frase: «No los que dicen Señor, Señor, sino los que hacen la voluntad de Dios...», y se lanza generoso a la acción, mientras que la oración se diluye cada vez más en la sospecha. Malestar que provocará fácilmente un día el abandono, incluso el rechazo ateo de la oración o, cuando la acción haya resultado decepcionante y fatigosa, la regresión religiosa a una oración que colonice todo el espacio religioso. ¡Cuántos grupos carismáticos son fruto de tal evolución!

Malcreencia por insuficiente crítica de la religión. Se queda uno entre dos aguas, sin atreverse a determinarse, alimentando en sí el veneno de la duda, sin saber aprovechar esa tensión para ir más lejos en la fe.

La búsqueda de libertad y de dignidad del ateísmo existencialista hace su impacto, aunque sin llegar a anular el recuerdo del Poderoso y de sus exigencias: se cumple, pues, con los deberes religiosos, pero reduciéndolos al mínimo cuantitativo y, sobre todo, cualitativo. En esta malcreencia hay que ubicar a personas que satisfacen plenamente las exigencias religiosas cuantitativas, pero que han perdido toda oración personal, todo movimiento espontáneo del corazón. Otros quedan entre dos aguas en lo que a la utilidad práctica de la oración

se refiere: al adoptar ampliamente la crítica religiosa en este punto, saben perfectamente que el riego es más eficaz que las rogativas para el éxito de los cultivos. Claro que nunca se sabe: el Poderoso sigue existiendo, y el día en que nuestra técnica se vea totalmente superada por un drama, por una catástrofe, sería muy útil poder contar con él. Así es que se mantendrán las buenas relaciones con el Poderoso y se seguirá conservando una cuenta abierta ante él; ¡nunca se sabe!

O si ya ni siquiera se practica, se conserva el recuerdo de que eso existe, y se lanzará uno a ello en el día de la desgracia. ¡Qué hermosa y qué buena es, de pronto, la oración! ¡Y qué fervor, qué súplicas, qué piedad! Hasta que la decepción de no ser escuchado les haga volver a un ateísmo aún más decidido. A no ser que reaparezca el miedo para volver a someterlo de nuevo a la religión.

No es posible permanecer eternamente en la malcreencia. Es preciso re-gresar o pro-gresar. Aun sin probar esta afirmación con un estudio estadístico, se puede decir sin peligro de equivocarse —tan evidente es a la experiencia— que la mayoría de los bautizados está constituida por malcreyentes.

Los responsables (sacerdotes, educadores...) pueden abordar este problema con una pastoral o una actitud regresiva, presentando la malcreencia como una duda vergonzosa que el sentido del deber, la fidelidad a Dios y la necesidad de su protección constante podrán fácilmente sofocar. Se cierra así el acceso a la fe.

O con una pastoral o actitud permisiva, liberal. Es lo característico de responsables sumidos ellos mismos en la malcreencia. Se hablará entonces, y con razón, de autenticidad y de sinceridad; se reconocerá y se aceptará la malcreencia, pero sin saberla guiar para hacer de ella un paso hacia el equilibrio pleno de la fe. No se abre un acceso a la fe, sino que se facilita el deslizamiento hacia el ateísmo o la regresión a la religión.

O, en fin, se adopta una pastoral o actitud positiva, progresiva, de conversión y de revelación. Es preciso haber resuelto la propia malcreencia, haber accedido uno mismo a la fe, para poder ayudar a otros y no tener miedo a la duda, a la crítica religiosa, a salir del seno de la religión, a avanzar resueltamente por los caminos de la libertad y del sentido, y a comprometerse, en fin, en los difíciles pero entusiasmantes quehaceres de la existencia creyente. Sólo una pastoral o actitud semejante podrá, sobre todo, crear un clima, una vivencia que ya no vendrá a contradecir a la palabra de la fe, sino más bien a animarla y verificarla.

2

La oración de la fe

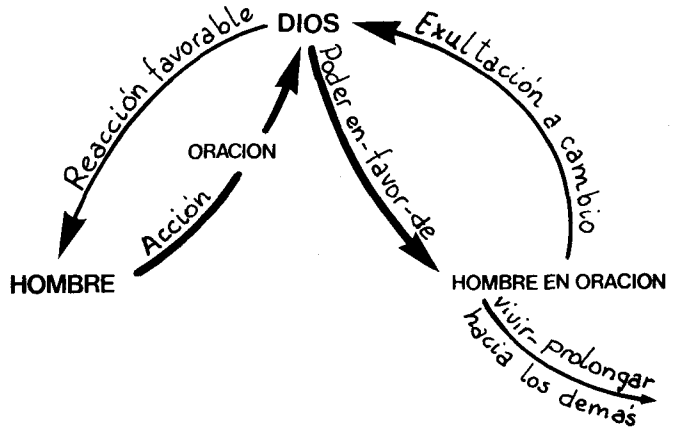
Orar porque Dios actúa

La fe —doble ruptura con la religión— se desarrolla bajo el signo de la Revelación: Dios se manifiesta activamente como poder en favor del hombre, no al nivel utilitarista de la satisfacción de sus necesidades, sino en el seno mismo de su libertad, como sentido y atracción de su deseo.

La oración de la fe se inscribirá, pues, en ese mismo contexto: el creyente ora no para que Dios (re)accione, sino *porque Dios actúa* como poder de vida, y *para que el hombre lo acoja* y *viva*. La motivación de esta oración no es el temor y el deber, ni la fragilidad y el interés, sino simplemente el deseo de existir: la oración de la fe es un ejercicio explícito, un tiempo desinteresado, un encuentro cultivado, un trato con Dios, para vivir e intensificar la experiencia de la fe.

Esta percepción nueva de la oración como acogida de Dios *(puesto que Dios actúa)* y acción sobre uno mismo *(para que el hombre lo acoja y viva)* se aleja radicalmente de la religión, que hace de la oración una acción sobre Dios en beneficio de las necesidades del hombre: el esquema siguiente lo indica debidamente.

Esta oración escapa además a la crítica atea: la oración de la fe no es ni alienación de la libertad, ni inmovilismo de la existencia, ni búsqueda infantil de una protección maravillosa.



Las tres funciones de la oración

Como ejercicio explícito de la experiencia de la fe, la oración reproducirá necesariamente en sí misma las tres funciones que le hemos descubierto anteriormente.

Primera función de la experiencia de la fe: es Dios quien, por el Espíritu y por su palabra, se revela al hombre y le da a conocer su amor y su poder en favor de la vida. La acción parte de Dios y, frente a él, el hombre ha de limitarse a ser receptivo, acogedor. No olvidemos esta dimensión específica, nueva con respecto a la religión: no es el hombre quien actúa sobre Dios para desencadenar su benevolencia a cambio. Es Dios el que es Amor y el que se revela al hombre como amor en favor de él (cf. 1 Jn 4,8-10).

El sol ya ha salido. El que yo abra mis postigos no hace que salga el sol; únicamente hace que el sol entre en mi casa, la caliente y la ilumine. Esa es la primera función de la oración: Dios ya ha salido sobre mi vida, y yo le dejo entrar.

1. Dios me hace existir, y yo lo acojo

¿Cómo me hace existir Dios? ¿Has tenido la experiencia del amor, la experiencia de la palabra de amor que hace existir al otro? ¿Te has atrevido a depender, para la felicidad o para la desgracia, de la palabra de amor de otro y, tras haber temblado, has exultado de gozo al recibirla, aun cuando nada en ti podía exigirla, y al sabértela fielmente entregada, sin que sea un favor que tengas que arrancar incesantemente?

Pero ¿dónde resuena la palabra de amor de Dios? Para todo hombre creyente, ésta se murmura en el corazón de su libertad, allí donde el Verbo —la Palabra— de Dios «ilumina a todo hombre» (Jn 1,9), allí donde el Espíritu hace que el corazón del hombre esté atento a la presencia.

Esa presencia, tan mezclada de ausencia en los acontecimientos de la naturaleza y de la existencia; esa presencia anunciada de forma todavía oscura y ambigua en los ritos y en los signos de las religiones; esa presencia, en Cristo, en los acontecimientos y en las palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento, se ha dado su revelación definitiva, un tesoro de palabras que el Espíritu hace revivir hoy para mí.

Trato frecuente con la Palabra de Dios: en un salmo, en un profeta, en un apóstol, en el propio Jesús del Evangelio...: cualquiera de esas palabras puede convertirse en palabra de amor para mí hoy, y *hacerme existir;* vuelve a darme sentido y aliento, unifica mi libertad disociada, reagrupa mi vida dispersa. La palabra me da de nuevo a Aquel por quien vivo, por quien puedo vivir; despierta y hace que se dilate en mí el estrato más profundo, más sensible y más verdadero de mi deseo: ser reconocido por Dios y reconocerle, y que esa alianza sea para toda mi existencia de hombre o de mujer lo que es el corazón para mi cuerpo.

Orar es, pues, tomarse tiempo para cultivar una relación y gozar de ella. No por deber, ni por interés, sino por el placer de estar con él, por lo que él es para mí, por lo que puedo yo ser junto a él. Quien no viva más que relaciones mundanas o de negocios y se contente con ellas, quien jamás haya intentado descender hasta sí mismo, hasta su propio misterio, quien jamás haya invitado a nadie a acompañarle allí ni se haya ofrecido para acompañar allí a nadie, esa persona será ajena a la oración. La oración religiosa no le supondrá gran problema, es algo ya conocido: ¡deber, interés! En cambio, la oración de la fe es algo complejo: otro me hace existir, yo me dejo hacerme existir por otro, corro la aventura de explorar mis profundidades, de no vivir únicamente como productor (incluso eficaz) y como consumidor (incluso avisado), sino de existir. ¿Existir? ¡Por favor!

Ese espacio de relación entre existentes —Dios y yo— es el que fundamenta la fe, la oración de la fe, y el que constituye la diferencia con la religión.

La religión hace que funcione el deber, elevando así la barrera de méritos que disimulará mi temor y me protegerá del poderoso: ¡estoy

en orden, he hecho todas mis oraciones, he cumplido mi deber, no puede reprocharme nada!

Para la fe, el deber es como un mueble, y un mueble no tiene sentido más que en el interior de una casa. Fuera de ella resulta ridículo, incongruente, y el sol y la lluvia lo deteriorarán enseguida. Dentro de la casa tiene su sitio, es útil. Si el deber es un mueble —¡y no una casa!—, la casa que le da sentido y lugar es la relación de amor. Esa es la casa que habita la oración, la cual, dentro de ella, utiliza distintos muebles. Entre ellos, el deber en los períodos difíciles, cuando hay que aguantar los golpes. Pero un mueble nunca podrá servir de casa; ¡no se vive bien en un armario!

Una cosa he pedido a Yahvé,
una cosa estoy buscando:
morar en la casa de Yahvé,
todos los días de mi vida,
para gustar la dulzura de Yahvé
y cuidar de su Templo.

(Sal 27,4)

¿Por qué habrían las personas de vivir en armarios pudiendo habitar en un palacio? Pero también: cuando las personas, cuando los jóvenes se niegan a alojarse en armarios, ¿por qué ha de haber quienes se esfuercen en obligarles a ello, en vez de aprovecharlo para llevarlos hasta el palacio?

Una oración así no es sometimiento a un ídolo, búsqueda infantil de seguridad, estrechez de una existencia congelada en el deber y el temor. Es existencia, existencia recogida en el propio corazón, que es el deseo del Otro, libertad respirada en el encuentro con el Otro, gozo que reanima las fuerzas vivas del hombre, sentido dado a toda la aventura humana que va a desarrollarse a partir de ahí.

La religión hace que además funcione el interés, proporcionando al hombre los medios considerados apropiados para poner a Dios a favor de las empresas humanas: el día en que te veas en la desgracia, te sentirás contento de haber orado y de poder llamar a Dios en tu ayuda.

El interés sigue presente para la fe. ¿Qué hay más interesante que dejarse amar y hacerse existir por otro? ¿Qué más interesante que gozar largamente de ese encuentro? En este sentido, no existe el desinterés. Existe, eso sí, el desinterés del tener: yo actúo por el otro, por su bien, no por ganar y tener algo. Pero no hay desinterés del ser:

el ser está hecho de forma que es lo que hace, y él lo sabe y lo desea. El acto más desinteresado en el plano del tener es también el que más me enriquece en el plano del ser; el que, por lo tanto, más me interesa. ¡A condición de saber lo que es existir! Desinterés, por tanto, y perfecta gratuidad de la oración en el plano de la obtención de tal o cual ventaja. Pero enriquecimiento profundo y gustado, buscado, producido y ejercido en el plano de la existencia, de la libertad y del sentido. Nuestra oración es la del pobre. Corresponde a nuestra organización, a nuestro trabajo, el paliar nuestra pobreza de tener. Pero nuestra pobreza de ser, sólo otro, sólo el Otro puede transformarla en riqueza. El Otro encontrado en la oración.

Dice de ti mi corazón:
«Busca su rostro».
Sí, Yahvé, tu rostro busco:
no me ocultes tu rostro.

(Sal 27,8)

2. Yo me preparo a existir con Dios

La primera función de la fe es receptiva y recreadora: en el encuentro con Dios, que es Amor, Justicia y Predestinación en favor mío, mi deseo de hombre o de mujer ha podido florecer en sus capas más profundas. Ha podido reconocerse al ser reconocido; se sabe amable, puesto que es amado: ahora puede dilatarse en libertad activa, puesto que se ha visto gratificado con una mirada de confianza.

La primera función de la oración desencadena la segunda, activa y productiva. Es preciso prolongar hacia los demás, en medio del combate por la vida, lo que se recibe de Dios: la oración va ahora a prepararme a ello. Dios me hace existir junto a él para que yo pueda después existir con él, actuar con su justicia, amar con su ternura, caminar humilde y animosamente con él en medio del combate de la vida.

La oración me prepara, pues, a existir con Dios. Lo que he recibido de Dios, me dispongo a prolongarlo en lo real, a darle forma concreta, presencia personal, poder activo y transformante en la vida.

¿Qué he recibido? La existencia. Debo, pues, prepararme a hacer existir a los demás. La existencia, es decir, ante todo y sobre todo, la libertad: puesto que mi deseo está bien anclado y su centro de gravedad bien situado, no se precipitará como un loco hacia cuanto se mueve y es deseable. Puedo, pues, preparar mi acción, orientarla,

proporcionándole serenamente las debidas prioridades; puedo hacer opciones lúcidas; puedo, sobre todo, percibir las llamadas de las personas y las situaciones de mi vida. Porque es preciso ser libre, es decir, ver colmado el más profundo deseo, para hacer propia la regla de oro de la acción humana, según el Evangelio: «Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros» (Mt 7,12; cf. también Rm 13,8-10). Yo imagino el deseo del otro poniéndome en su lugar; ese deseo se convierte en mi ley y yo respondo a él. Esto no puede funcionar más que dentro de la libertad de un deseo profundamente colmado.

La existencia es, además, justicia y ternura. Con ellas, la libertad se articula mejor, su horizonte se perfila con mayor precisión. La palabra de Dios me ha alcanzado y me ha recreado en la justicia, lo cual tiene unos contenidos muy objetivos. No cualquier cosa es justa. No es justo más que lo que desarrolla y dilata realmente la existencia del hombre. Ahora me toca a mí prepararme a actuar también en la justicia, reflexionar sobre todo a la luz de la Palabra de Dios, analizar la realidad y las personas con las que voy a encontrarme, y descubrir lo que será justo concretamente; todo ello será un ejercicio positivo de mi poder de acción que aportará un desarrollo real.

Pero la Palabra de Dios me ha alcanzado también en la ternura. La ternura es algo más que actuar correcta y positivamente; es una atención espontánea que alcanza al otro, le afecta y le reconoce en lo que tiene de más personal. Para actuar verdaderamente con Dios, la ternura, a sus diferentes niveles, deberá completar a la justicia: es la ternura la que hace que los demás no sean sólo la ocasión, el blanco de una acción correcta, sino los compañeros de una relación. La existencia significa, en fin, aliento, saber-permanecer, aguante. ¿Quién podrá decir la energía que confiere al hombre un deseo profundamente colmado?

¿Conocéis alguna profesión a la que la oración así vivida no haría maravillosamente humana y eficaz? Yo he recibido la existencia: yo me preparo, en consecuencia, a hacer existir a otros. Con Dios. Es ahora, pues, el tiempo de la reflexión, de la anticipación sobre la acción. Entonces es cuando se suscitan en mí todos los problemas y peligros que la vida me ocasiona, las personas con las que tengo que tratar o a las que he de acompañar solidariamente. Entonces es cuando se despierta mi deseo, no en sus capas más profundas, sino en superficie: aquel éxito, aquella posesión, aquella curación, aquel afecto, etc. Y es entonces, solamente entonces, cuando, en un segundo tiempo de la oración, brotan en mí las peticiones, petición personal o intercesión por otro. La oración se convierte entonces en escuela del deseo: el hombre aprende en ella, con la fuerza de la libertad recibida, a identificarse con el deseo de Dios, con el deseo profundo de su propio ser, más que con los deseos y necesidades inmediatos de su vida.

Volveremos más tarde sobre esto, pero subrayemos aquí que la oración no es ante todo una petición, no es en absoluto una gestión comercial, una acción tendente a aumentar, asegurar o recuperar el patrimonio personal, sino más bien el ejercicio del ser que, en el encuentro con Dios, endereza y relanza su existencia. Orar es ofrecerse a la creación de Dios para acogerla y proseguirla. Es dejar a Dios ser Creador, dejar a Dios ser Dios.

3. Yo hago existir a Dios

El tercer tiempo de la experiencia de la fe es la acción de gracias. Esta tercera función, oblativa, constituye también el remate de la oración. La existencia que el hombre recibe de Dios y que prolonga en el combate de la vida, se la devuelve henchida de cuanto ha producido, en un movimiento irresistible de agradecimiento gozoso. En tal movimiento, Dios es reconocido plenamente como Dios: el hombre creyente y orante le hace, pues, existir, aportándole una dimensión, una amplitud, que no poseía antes. Curiosa, profundamente verdadera y necesaria inversión de valores: el primer tiempo de la oración es receptivo (pasivo, por tanto); sin embargo, gracias a él, el hombre empieza a existir verdaderamente y accede a la esplendorosa actividad; el tercer tiempo es oblativo, el hombre devuelve a Dios todo cuanto es, y en ese momento es cuando su actividad alcanza su mayor densidad: hace existir a Dios reconociéndolo plenamente como su Dios.

Algunos se extrañarán: ¡hacer existir a Dios, aportarle una plenitud nueva! ¿No es el Infinito? Dios ha puesto en marcha una historia de la salvación al final de la cual él será «todo en todos» (1 Cor 15,28). Existe, pues, en Dios el deseo y el «todavía no»: «Con gozo de esposo por su novia se gozará por ti tu Dios» (Is 62,5). Cada etapa de la historia de la salvación es un cumplimiento parcial del deseo de Dios, un cumplimiento que nosotros le damos. La oración es una de esas etapas, a condición, eso sí, de que sea verdadera y de que, en relación real con la vida, sea en cada momento la expresión auténtica de una existencia.

La religión del temor no conoce la acción de gracias más que como una fórmula dictada por el deber: «¡Ojo, que también hay que dar gracias!». La religión de lo útil practica la siguiente alternativa: acción de gracias si la petición es escuchada; en caso contrario, fría decepción silenciosa o blasfema. «Maldice a Dios y muérete», le dice su mujer a Job (2,9). Dar las gracias sirve además para preparar la petición subsiguiente, porque nada bloquea tanto al Poderoso como la ingratitud, la indiferencia ante un don recibido.

La fe da gracias, pero no por lo que Dios hace y tras haberlo constatado. En su segundo tiempo, el de la acción, la fe ha encontrado y padecido la ausencia de Dios. Viene a dar gracias justamente en el momento en que se ve entregada y abandonada a las peores desgracias, en el momento en que ve al mundo entregado a sí mismo y a los peores horrores. Y no da gracias por masoquismo, ni por sumisión o por lisonja servil —tal como lo constata Jesús en los grandes de este mundo, que dominan cruelmente a las gentes y todavía se hacen llamar bienhechores (Lc 22,25).

El creyente da gracias a Dios con ocasión de cualquier acontecimiento, feliz o desgraciado, porque la razón adecuada para dar gracias es la gloria de Dios. «Te damos gracias por tu inmensa gloria», y porque ella es también la nuestra, porque ella colma mi deseo, porque mi existencia la percibe, se ilumina con ella y la transmite.

Según la etimología del término original hebreo, traducido después al griego y más tarde al latín, en todas estas lenguas la gracia es la sonrisa, la benevolencia inscrita en el rostro y en toda la actitud de una persona. La gracia es Dios que me sonríe, y bajo esa mirada mi existencia se despierta y se consolida; mi propia mirada se hace firme y capaz de despertar a otros. Y dar gracias es sonreír a cambio, con una mirada llena de toda experiencia confiada, llevada, atraída.

Confiada por Dios, pero nunca dada del todo. Llevada por el hombre, con altibajos, con generosidades y cobardías, con desahogo y con angustia. Atraída por Dios, pero nunca milagrosamente transformada ni mantenida inalterable por la intervención de Dios. A través de esa aventura humana es como crece una existencia auténticamente humana y, con ella, el conocimiento de Dios, la percepción de mi deseo colmado por Dios, y entonces, como por un estremecimiento de gozo irresistible (cf. Lc 10,21), se produce la acción de gracias.

Son muchas palabras, demasiadas tal vez, o demasiado pocas, o demasiado torpes para describir ese acto fundamental que es la oración, sobre todo para liberarla resueltamente de ese espantoso y mezquino regateo, o de ese enojoso y oprimente ejercicio que la religión ha hecho de ella.

La descripción aquí dada pretende ser sistemática y necesariamente ideal. La oración real, la diaria y la hecha en determinados tiempos fuertes, no tiene que discurrir sistemática y ordenadamente por los tres tiempos enunciados. No siempre será emoción, estremecimiento y exultación. Basta con que lo sea a veces; basta con que se haya hecho de ella esa experiencia que alimenta la paciencia y la perseverancia.

Dios merece, a pesar de todo, ser buscado. No el Dios de la religión, que no es más que decepción y ruina del hombre, sino el verdadero Dios, aquel cuya gloria es el hombre viviente.

3

La oración y las peticiones

Existe oración cuando se encuentran el deseo de Dios y el deseo del hombre. El deseo del hombre es lo que en él hay de mejor. Y es, además, por donde le agarra el Evangelio: «Si quieres ser grande, si quieres ser perfecto...». Pero el deseo del hombre es una construcción muy misteriosa, muy compleja, profundamente estratificada.

1. Descubrir el propio deseo

En apariencia, el deseo se anuncia a través de lo que podemos llamar «necesidades». Comer, beber, tener un techo, vestido, trabajo, disponer de coche, de frigorífico, etc. Lo propio de la «necesidad» no es ser algo secundario o superfluo: hay necesidades absolutamente vitales que son, por tanto, elementos necesarios e importantes del deseo humano. Lo propio de la «necesidad» es, más bien, el poder ser rápidamente satisfecha.

Si necesito agua, la busco, y mi necesidad queda satisfecha. La necesidad se refiere a un objeto tal que una simple acción, a corto plazo, puede obtenerlo y satisfacer así la necesidad.

Tras las «necesidades» está el estrato de los «deseos». Para satisfacer un «deseo» se necesita tiempo, mucho trabajo, una larga búsqueda, una etapa de la vida: deseo de tener la propia parte de amor y de felicidad, deseo de lograr el propio proyecto de vida, de curarse, de salir bien librado, de evolucionar más armoniosamente, etc. Todos

estos deseos se escalonan en distintos grados de importancia, según la persona y según la etapa de su vida.

En el fondo, finalmente, misterioso, ilimitado, dando aliento, fuerza y hasta violencia a los deseos y a las necesidades, está *el deseo,* en singular. El deseo de existir. Impulso formidable que lanza al hombre por todos los caminos de las necesidades y de los deseos, que exige toda clase de cosas al precio que sea, que suscita la generosidad más grande o la violencia más cruel. Impulso que nada puede satisfacer jamás, puesto que todo es parcial, provisional y frágil. El deseo del hombre quizá no sea percibido más que en las capas superiores; hasta puede que sólo lo sea en la superficie: entonces llega a perderse y a hundirse en las necesidades y en los deseos, esperando, exigiendo de ellos que le satisfagan. Y si no, se angustia y enloquece al constatar que de allí no saca ni sacará jamás provecho.

2. Reencontrar el deseo de Dios

A través de la experiencia de la vida, poco a poco, el hombre puede aprender también a descender a lo más hondo de su ser, a reconocer allí, más allá de las necesidades y de los deseos, *el* deseo, y a no confundirlo ya con las necesidades y deseos que él alienta. Entonces se hace capaz de mantener *el* deseo, su deseo, a falta del único ser que puede satisfacerlo: Dios. Se hace entonces capaz de encontrarse con el deseo de Dios, de percibir la misteriosa correspondencia entre ambos deseos y de gozar con ello. Se hace capaz de *orar.* Porque existe oración cuando se encuentran el deseo de Dios y el deseo del hombre: el deseo del hombre: deseo infinito de existir en el amor; y el deseo de Dios: deseo de comunicar infinitamente la existencia en el amor.

Al hablar de la «abscondeidad» de Dios, expusimos largamente que este encuentro entre el deseo de Dios y el deseo del hombre no es evidente. Dios está ausente, inoperante, inútil en lo que a las necesidades y a los deseos del hombre se refiere; no interviene para satisfacerlos; no hace que actúe su poder para satisfacerlos. Pero ésa es la pedagogía de la libertad, el único camino que conduce al hombre al descubrimiento de su deseo ilimitado, de su deseo de Dios. Inaprehensible a sus necesidades y deseos, Dios se descubre como lo que atrae el deseo del hombre: revelación que es recibida en la conversión a la fe, y ejercitada y profundizada en la oración.

Creer es, en primer lugar, descender en mí hasta el nivel del deseo, y allí, en lo más hondo de la libertad, y a pesar del abandono a mí mismo en lo referente a necesidades y deseos, reconocerme beneficiario de la ternura de Aquel que me hace existir, y confiar en él absolutamente. Acogerlo y reconocerlo: son las funciones 1 y 3 de la fe.

Orar es, pues, volver a descender en mí hasta el nivel de mi deseo, captarlo de nuevo y volver a colocarlo bajo ese horizonte de fe, a la luz del encuentro con Dios, para que allí se dilate, respire, se libere y estalle en acción de gracias (funciones 1 y 3 de la oración). Y también para que se prepare (función 2) a afrontar nuevamente el complejo ámbito de las necesidades y los deseos, donde, de momento, tiene que realizarse concretamente cada día.

3. Superar las necesidades y los deseos

Pongamos el ejemplo de un hombre gravemente enfermo que vive con Dios una relación de religión, no de fe. Su enfermedad supone un duro golpe contra su deseo de existir: su deseo profundo viene, pues, a identificarse con su deseo de curarse. Puede resultar curado o desahuciado. Como religioso que es, utilizará los medios de la religión para influir en Dios, el Todo-Poderoso, hacerle ver su desgracia y convencerle para que intervenga. Pide curarse; toda su oración no es más que petición. Pone a Dios entre la espada y la pared, le intima a que se muestre útil.

Si se cura, dará gracias a Dios. Pero su enfermedad habrá sido inútil, no habrá aprendido nada de ella, no habrá aprovechado su situación para descubrir mejor su deseo. Al contrario, identificará aún más su deseo profundo de existir con tal o cual valor actual: tener buena salud, poder gozar de la vida... Se habrá curado en cuanto a la salud, pero, en cuanto a su libertad, se habrá vuelto más frágil todavía, más replegado en su «tener».

Si no se cura, si ve que va cada vez peor, se desesperará, maldecirá a Dios o no volverá a hablar de él, esperando, en medio de una angustia creciente, ver definitivamente frustrado su hermoso pero vano deseo de existir. El religioso, centrado en la petición, sale perdiendo en cualquier caso.

Imaginemos a este mismo hombre, pero creyente. Como creyente, sabe que su deseo de existir está a salvo junto a Dios. Pero la enfermedad es también para él una terrible provocación. También él se ve perdido; su deseo de sanar amenaza, también en él, con recubrirlo

todo. Pero allí está la oración para protegerle y sacarle de este peligro. En la oración descubre la certidumbre de que el hombre es más que el acontecimiento que le asalta; reencuentra su deseo y al Dios que lo satisface. Con la fuerza de la oración aprenderá a vencer su temor, a superar la petición de curarse (petición que, en principio, tal vez formula con tanta vehemencia como el religioso). Con la fuerza de la oración, y en virtud de este encuentro valerosa y fielmente practicado con Dios, y a pesar de la ausencia que la enfermedad hace más abrumadora, el hombre va a ver cómo se dilata su deseo de existir: sin identificarse ya con tal o cual «tener», sino volcándose totalmente en la relación con Dios, en su amor y en su poder de vida.

Si se cura, saldrá de la enfermedad crecido sobre todo en su libertad, más cercano a su deseo profundo, más libre con respecto a todos los valores provisionales que lo realizan, más creyente, más habitado por el amor de Dios. Y por todo ello dará gracias.

Si no se cura, si ve que va cada vez peor, no se empecinará en requerir a Dios que le cure, ni se desesperará. La oración de la fe, al intensificarse, se irá desprendiendo cada vez más de la petición, para irse llenando progresivamente del único y maravilloso deseo de existir y de la fe única en Aquel que atrae y acoge ese deseo en la Vida. La acción de gracias le acompañará hasta prorrumpir definitivamente gozosa en la Resurrección.

4. La oración: un «taller» del deseo

Ante el deseo del hombre hay algo más que la perspectiva extrema de la vida o de la muerte. Están las perspectivas cotidianas de las tareas que hay que realizar, de los compromisos que hay que asumir, de las personas con las que hay que tratar, en medio de ese inmenso trenzado de necesidades y de deseos que cada hombre teje en torno a sí, animado en lo más hondo de su persona por el deseo, cuya medida exacta percibe con mayor o menor perfección.

El ateo no ora; reflexiona y se concentra. El religioso sí ora; de hecho, pide, comercia, esperando añadir a la panoplia de los medios naturales para satisfacer sus necesidades y deseos, este otro medio mágico de la oración para granjearse el favor divino.

El creyente también ora; y si su oración incluye todavía peticiones que expresan sus necesidades y deseos, es que no es aún perfectamente creyente de una vez por todas. Creyente se hace uno y sigue haciéndose sin cesar. Por la oración del creyente tiende a no conocer

más que una única petición: la de poder adherirse totalmente con todo su deseo al deseo de Dios; la de poder equilibrar cada día sus necesidades y deseos de tal modo que su acción sirva para existir verdaderamente y para hacer existir a los demás. En una palabra: para llegar a ser colaborador del deseo de Dios.

Es por este camino de la liberación del deseo, y únicamente por él, como la oración resulta eficaz y cambia de algún modo la vida de la gente. Y no por la petición, por muy acompañada que vaya de sacrificios y ofrendas para desencadenar la intervención maravillosa de Dios en provecho de las necesidades y los deseos de los hombres. ¡Tal oración no puede menos de resultar decepcionante!

La oración es, pues, un taller del deseo. La vida es el otro. Pero la vida se halla también en la oración, ya sea en su preparación (fase 2) ya en su culminación oblativa (fase 3). Taller del deseo: allí es donde el hombre entrega su deseo al fuego del amor de Dios para que el martilleo de la vida forme debidamente al hombre nuevo que está llamado a ser.

4

La oración en la experiencia cristiana del Nuevo Testamento

No basta orar para estar en la verdad: la oración más santa en apariencia puede arrastrar motivaciones que no lo son tanto. Se puede orar «como los hipócritas» o «como los paganos» o «como nos enseñó Jesús». La oración puede verse agredida, por tanto, no sólo desde el exterior: por la duda, por la evidente ausencia de Dios —y entonces es preciso orar «sin desfallecer». La oración también se ve agredida desde su mismo interior. Orar es una acción ambigua, y el Nuevo Testamento lo sabe, cuando defiende la oración auténtica, a la vez, contra el no-orar (ateísmo) y contra el mal-orar (la religión).

1. La oración y las peticiones

El Nuevo Testamento es perfectamente consciente de esta primera ambigüedad de la oración. Baste citar a san Pablo: «Nosotros no sabemos pedir como conviene» (Rm 8,26).

Es ambigua la relación entre oración y petición. Exigir que no haya más que oración, sin petición alguna concreta, ¿no es desencarnar la oración, sacarla de lo humano tal como es y, en consecuencia, ver cómo no tarda en evaporarse? Pero si es la petición la que se lleva la palma, ¿no habremos caído en la religión humana, en la que se trata únicamente de arrancar al Poderoso una reacción útil para nuestros deseos?

La postura del Nuevo Testamento es maravillosa a la vez por su equilibrio y su claridad, por sus análisis precisos y exigentes y por los espacios que abre al crecimiento concreto del que ora sumido en la desgracia y en la duda.

En un texto maravillosamente preciso (Mt 6, 7-13), el Nuevo Testamento nos proporciona como un instrumento de medida, un verdadero manómetro. Adaptado a tal o cual función mecánica, un manómetro indica siempre un punto cero, por debajo del cual la función no puede realizarse, y una zona ideal en la que la función se lleva a cabo perfectamente.

Así ocurre con la oración. El Evangelio la sitúa claramente entre dos extremos: el valor cero, donde cesa toda oración auténtica, es la «oración de los paganos»; y el valor ideal, en el que se desarrolla plenamente la oración auténtica, es el Padrenuestro. Entre estos dos valores, la aguja de cada orante concreto podrá oscilar, con tal de que la conversión, en medio de una búsqueda constante, le impulse siempre a volver una y otra vez al Padrenuestro.

Valor cero: orar como los paganos

> «Y al orar, no charléis mucho, como los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados. No seáis, pues, como ellos, porque vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo» (Mt 6, 7-8).

En esta referencia a los «paganos» es fácilmente reconocible lo que nosotros hemos llamado la religión de lo útil y su oración. En realidad, aquí no hay oración, ya que ésta es encuentro y acogida del deseo de Dios. Hay únicamente petición, expresión de la necesidad del hombre, para que el poder divino quede informado de ella. Petición acompañada de fórmulas sacrales, ritos, y sacrificios largamente repetidos con el fin de inclinar a la Divinidad, de convencerla de que actúe en favor del hombre.

No basta estar bautizado para no ser ya un «pagano» de este género. Y entre los paganos, muchos son creyentes, y el Evangelio mismo conoce a varios y los cita como ejemplo. Aun con «fórmulas» en sí mismas perfectamente cristianas, se puede orar «como los paganos». Y así se hace siempre y en tanto que se considere la oración como un medio de actuar sobre Dios para darle a conocer la propia necesidad y forzarle a satisfacerla; siempre y en tanto que la petición prevalezca sobre la oración auténtica y la sofoque; siempre y en tanto que la necesidad del hombre prime sobre el deseo de Dios.

Cuando el Evangelio formula una crítica sirviéndose de «tipos» como los «paganos» o los «fariseos», evidentemente está intentando no circunscribir su alcance únicamente a esos personajes históricos. Como yo no soy un pagano, o como no soy un fariseo, esa crítica no puede referirse a mí, sino tan sólo a aquellas gentes espantosas que se oponían al Señor en su tiempo; ¡es una crítica ya pasada! ¡Pues no! Se puede ser «pagano» y «fariseo» en pleno cristianismo del siglo XX, con bautismo y confirmación debidamente celebrados y registrados. ¿Qué es, pues, un «pagano»? No es la pertenencia a tal o cual culto lo que lo define, sino su relación personal con Dios. Basta leer, un poco más adelante, Mt 6, 25-34.

El «pagano» está preocupado únicamente de sus necesidades; se inquieta diciendo: «¿Qué comeremos, qué beberemos, con qué nos vestiremos?». Allá arriba está Dios, capaz de arreglarlo todo. Y la oración es el medio de sacar a la Divinidad de su distracción, de su indiferencia, incluso de su hostilidad, para inducirla a mostrarse útil para las necesidades de los hombres.

Mt 6, 25-34 es el texto paralelo de Lc 12, 22-31 —los famosos pájaros del cielo y los lirios del campo—, que ya hemos situado en su justo significado. No se le reprocha al «pagano» que trabaje para satisfacer sus necesidades, ni que a veces tenga miedo de no conseguirlo. Ni se anima tampoco a los creyentes a transformarse en «hippies» despreocupados, seguros de que, ante su petición, el Padre del cielo vendrá indefectiblemente a alimentarlos y cuidarlos.

Al «pagano» se le reprocha el que se limite a ese único cuidado, el que se encierre en esa sola inquietud, el que no comprenda que el hombre tiene una vida, un «cuerpo», una existencia que va mucho más lejos que el comer y el beber, un deseo que va más allá de las necesidades y los deseos. «¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?» (6,25). No es con despreocupación como se supera la inquietud. Ciertamente, el Padre celestial «sabe que tenemos necesidad de todo eso» (cf. 6, 8.32) y lo provee con su creación, él, que fielmente y sin tener en cuenta nuestros méritos o deméritos «hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (5,45).

Dios conoce las necesidades de los hombres —es inútil, pues, hacer una lista de ellas para recordárselas (cf. 6,8)— y provee constantemente por medio de su creación, que está a disposición del trabajo de los hombres. Porque el creyente no se imagina poder escapar en adelante al trabajo cotidiano. Pero tampoco piensa ya que su vida, su fu-

turo, esté en función de la mera satisfacción de sus necesidades. El hoy del hombre está abierto al mañana de Dios; la tierra del hombre está abierta al Reino de Dios. «Así que no os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su inquietud» (6,34).

El creyente, pues, gracias a la creación de Dios que está a su disposición, no es el hombre de la despreocupación, sino el hombre del trabajo diario. No es el hombre de la inquietud, el «stress» y la pasión por producir y ganar cada vez más para satisfacer y asegurar cada vez mejor sus necesidades, sino el hombre de la simplicidad, que se conforma con lo necesario (sin despreciar, por otra parte, lo superfluo) para la existencia, para esa existencia ilimitada que es la de Dios, que es el Reino cercano.

El «pagano» es el hombre que se limita a la satisfacción —siempre inquieta, por estar siempre amenazada— de sus necesidades. Dios sólo tiene sentido para él si resulta útil para sus necesidades, y la oración no es sino el instrumento para llegar a ello, para lograr que se materialice su petición.

El creyente es el hombre del deseo. Dios es aquel que deja al hombre en libertad, entregado al combate de la vida en lo tocante a sus necesidades y deseos. Pero él escoge esa ausencia, esa inutilidad, para llevar al hombre más lejos, para que ahonde en sí mismo hasta llegar a su deseo. La oración es entonces el encuentro de dos deseos, el del hombre atraído por el de Dios.

He ahí por qué el creyente abandona la oración de los paganos y se apresura a aprender, junto al Señor, a rezar el Padrenuestro.

Valor máximo: el Padrenuestro

El que yo me cure o no —y eso dependerá de mi resistencia y del arte médico— no tiene importancia, con tal de que en ambos casos el Reino de Dios progrese en mí y por mí. El que yo tenga éxito o no —y eso dependerá de mi habilidad y de los acontecimientos— no tiene importancia, con tal de que en ambos casos el Reino de Dios progrese en mí y por mí.

El Padrenuestro no habla de ninguna de las necesidades del hombre: salud, amor, éxito... El creyente sabe que Dios provee a estas necesidades mediante la creación, pero que, en lo demás, deja en libertad a los acontecimientos y confía el mundo a la libre acción del hombre. La oración de los «paganos», que es esencialmente petición, ligada a las necesidades, no tiene, pues, razón de ser: el creyente accede a un espacio nuevo, el del Padrenuestro. Las peticiones que en él formula el deseo del hombre coinciden plenamente con el deseo de Dios: su Reino. La fe funciona a fondo: a través de la ausencia de Dios reconocida y aceptada —Dios no se hace útil para satisfacer necesidades de los hombres—, el creyente se deja alcanzar, en el corazón de su libertad, por la misteriosa presencia del Padre que le atrae hacia esa existencia nueva: el Reino. Logro de la pedagogía divina: el hombre se ve llevado a ahondar en sí mismo, a descubrir y apropiarse de su deseo fundamental, para percibirlo desde entonces en ese lugar misterioso en el que él se ve reconocido y colmado por el misterio inaprehensible, pero ofrecido, que es Dios. Plenitud también de libertad en ese hombre que puede decir cada día: que me cure o no, que tenga éxito o no, que sea feliz o no —aunque voy a hacer todo lo que haga falta por curarme, por tener éxito, por ser feliz—, *¡qué importa, con tal de que,* de una u otra manera, mi existencia se inscriba en el Reino!

¡Venga tu Reino! Pero ¿qué es el Reino? El Reinado o Reino es, muy concretamente, la experiencia de la fe, con sus tres funciones ya descritas. El Reino se da cuando Dios «reina» en la existencia del hombre y, mediante ello, en la historia de los hombres. Y cuando un hombre acoge la vida que viene de Dios, y después la prolonga hacia los demás «practicando la justicia, amando la piedad y caminando humildemente con su Dios», cuando, en fin, ofrece toda esta vida devolviéndosela a Dios con el gozo del agradecimiento, con la adoración en espíritu y en verdad, entonces verdaderamente Dios reina, y mediante ese hombre su Reino tomará forma en la historia de los hombres, anunciando y preparando el mundo nuevo en el que la justicia de Dios reinará plenamente.

En el Padrenuestro no se trata ya de tal o cual necesidad del hombre; se trata del Reino de Dios, y sólo de él, porque el creyente ha descubierto que tal es el objeto irreemplazable de su deseo.

Hay seis peticiones. Las tres primeras se relacionan con el Reino a largo plazo, el Reino ya consumado y universal, el mundo nuevo: santificado sea tu Nombre, venga tu Reino, hágase tu Voluntad. La «tierra» es el espacio de los hombres, dejado a los acontecimientos y a los proyectos de los hombres, el teatro actual de la historia en su dolorosa ambigüedad. El «cielo» es el espacio de vida de Dios, allí donde Dios irradia ya libremente su vida, su amor y su justicia sobre los seres que le rodean. «Así en la tierra como en el cielo»: un día, estos dos

espacios no formarán más que uno solo, la Ciudad nueva del final de la Biblia (Apoc 21-22), el universo nuevo, el Reino consumado. «Esta es la morada de Dios con los hombres (...); no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado» (Apoc 21,3 s.). El hombre de necesidades que somos y seguimos siendo todos, ha profundizado, ha crecido, para llegar a ser «el hombre de deseo», el único capaz de «recibir gratuitamente el agua de vida» (cf. Apoc 22,17).

Pero esta esperanza del Reino universal no se abre más que para quien desde ahora invierte en él su existencia. Por eso, las tres últimas peticiones del Padrenuestro se relacionan con el Reino a corto plazo, hoy, ayer y mañana.

Está, en primer lugar, la petición del pan. ¿No es ésa una necesidad bien concreta? ¿No tenemos razón al esperar del Poder divino que se preocupe de nuestra cotidianeidad, que se muestre útil día tras día o, por lo menos, los días en que las cosas van mal, los días en que nos sentimos desbordados? ¡Henos ahí, de algún modo equiparados a los lirios del campo y a los pájaros del cielo!

De hecho, el adjetivo griego utilizado en el texto original (Mt 6,11 – cf. TOB, nota *b)* es único; su traducción es, por lo tanto, difícil. Pero la más segura y la más evidente por el contexto es ésta: danos hoy el pan «de mañana». «Hoy» es la etapa actual de la historia, todo lo larga que pueda ser. Es el hoy del mundo actual, en el que el creyente se encuentra sumido cada día. «Mañana» es el mundo nuevo del que hablan las tres primeras peticiones. Prolongando el simbolismo del primer relato de la creación, toda una tradición agrupaba la historia actual en un séptimo día —aquel en que Dios descansa tras habérsela confiado al hombre—, y ese séptimo día se vive esperando el octavo día, día nuevo, día fuera del plan, día inaugurado ya por la Resurrección de Cristo; día que hará que salte por los aires la fatalidad de los viejos ritmos de la primera creación. «La noche (del séptimo día) está avanzada. El (octavo) día se avecina», dice Pablo (Rm 13,12).

Por consiguiente, alimentarse «hoy» del pan de «mañana» es dejar que el hoy de la historia, de la vida y de los combates cotidianos se alimente de la esperanza de un día nuevo. No se trata de alimento material –toda una tradición muy antigua entendía aquí el pan eucarístico, y es precisamente en esa comida eucarística donde se come concretamente el «pan de mañana» del que hablamos—; se trata de alimentar la libertad del hombre, su compromiso cotidiano. Y los elementos que necesita cada día para subsistir se llaman: sentido, certidumbre, esperanza y atracción. He ahí el alimento que necesita y que no es posible recibir más que de Dios en la oración, ya que ésta es la que permite tomar contacto constantemente con su deseo —que no podrá ser vano— de establecer su Reino. El pan nuestro de «mañana» dánosle hoy: que cada día adquiera su sentido de marcha con Dios al encuentro de su horizonte absoluto, de su consumación en el Reino.

Si hablara del pan material, esta cuarta petición estaría fuera de lugar en el Padrenuestro, mientras que, de este modo, efectúa la transición necesaria entre el Reino ya consumado y la labor diaria en la que se encuentra el que ora; por lo tanto, entre las dos series de tres peticiones que contiene el Padrenuestro.

Para que la realidad cotidiana del creyente se inscriba en la perspectiva o, mejor, en la marcha ya efectiva del Reino, es preciso, en primer lugar, que el presente esté alimentado sin cesar por esta esperanza: el pan nuestro de «mañana» dánosle hoy. Es preciso, además, que nuestro pasado personal, que siempre registra miserias, cobardías, rechazos, no nos sujete como una cadena, precipitándonos de nuevo en el temor: perdónanos nuestras deudas. Y puesto que es en la prolongación concreta hacia los demás donde se reconocen los dones recibidos de Dios, pedimos: perdónanos, líbranos, atráenos hacia adelante, «como» nosotros lo hacemos con quienes nos rodean. Es preciso, finalmente, que el paso siguiente en el futuro inmediato sea una etapa hacia el Reino consumado: no nos dejes caer en tentación —la tentación religiosa o atea de hacerse uno a sí mismo al precio que sea y sin reparar en medios—, mas líbranos del mal.

Orar para hacerse creyente

En ese espacio de libertad adquirido en el encuentro con el Dios que libera el deseo del hombre, puede el creyente inscribir todo cuanto vive. Al entregarnos el Padrenuestro, Jesús nos da el marco general de la oración perfecta: al creyente le toca «pintar» en él su propia vida con pinceladas cotidianas.

El Padrenuestro, tomado en su formulación litúrgica más perfeccionada, reproduce perfectamente las tres fases de la oración descritas más arriba.

Tiempo 1.º: Dios me hace existir y yo acepto. En el Padrenuestro, es la introducción. Llamamos a Dios «Padre nuestro»; es con la fuerza del Espíritu como nos atrevemos a «gritar: Abbá, Padre» (Rm

8,15). Hablando así, nos hacemos más sus hijos, acogemos esa seguridad fundamental que satisface no nuestras necesidades, sino nuestro deseo profundo: «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, ¡y además *lo somos!*» (1 Jn 3,1).

Tiempo 2.º: Yo me preparo a existir con Dios. Ciertamente, el Padrenuestro no habla de mi vida más que en términos generales. Me toca a mí precisar, actualizar en cada ocasión. En el horizonte infinito del Reino (las tres primeras peticiones), inscribo la etapa de la vida que estoy afrontando (las tres últimas peticiones), con su necesidad de fuerza (de «pan») para el presente y con su necesidad de liberación de los temores con respecto al pasado y al futuro inmediato.

Tiempo 3.º: Yo hago existir a Dios. Mi existencia sale renovada de la oración hecha conforme al Padrenuestro. No es que se haya hecho más confortable, más fácil: el combate de la vida, con sus alegrías y sus tristezas, no ha cambiado. Pero los acontecimientos, cualesquiera que sean, que Dios no va a transformar maravillosamente a petición mía —petición que ni siquiera hago *ya en absoluto*—, esos acontecimientos puedo abordarlos con libertad, sentido y valor: como colaborador de Dios. Y esa libertad renovada, recreada, puede exultar a su vez, puede reconocer a Aquel que la colma, la envía y la atrae; a Aquel que la crea para que sea ella misma. «Sí, Tuyo es el Reino, el Poder y la Gloria por los siglos de los siglos. Amén».

Expresión suprema de la oración, el Padrenuestro hace de ella lugar de encuentro y trato con Dios para ejercitar y profundizar la experiencia de la fe. No para pedir la satisfacción de una necesidad ni para forzar una intervención útil, sino para iluminar, elevar y atraer la libertad del hombre hasta hacerla coincidir con la de Dios, deseo con deseo, corazón con corazón. Y he ahí cómo las peticiones del creyente hablan de la misma expectativa que Dios: el Reino.

Sin embargo, inmediatamente antes de formular el Padrenuestro, ¿no había dicho Jesús, en contra de la oración de los paganos: «Vuestro Padre sabe lo que necesitáis antes de pedírselo» (Mt 6,8)? ¡También esto ha de valer para el Padrenuestro! Si el Padre sabe que necesitamos el Reino, ¿por qué pedirlo? ¿Por qué seguimos pidiéndolo en el Padrenuestro?

En el plano de las necesidades —alimento, salud, amor, éxito—, el Padre sabe lo que necesitamos. Y si estas cosas nos faltan, no es él, en su maldad, quien nos priva de ellas. Al contrario, su creación fiel

las asegura fundamentalmente a todos los hombres. Lo demás está a merced de la acción del hombre. Es inútil, por tanto, hablar de ello, ni para hacérselo saber a Dios, que está presente y lo sabe, ni para aplacarlo, porque no está enfadado, ni para convencerle de que se muestre útil, porque quiere ser in-útil, ausente, inaprehensible e inutilizable para las necesidades del hombre. Tal es la condición normal del hombre, y así la reconoce y la vive también el creyente en su oración.

Por lo que hace al Reino, a la renovación de la libertad del hombre, también en esto sabe ya el Padre lo que necesitamos. Somos nosotros los que no lo sabemos, o no lo suficiente; es por nosotros por quienes hablamos, por quienes formulamos las peticiones; es *sobre nosotros* sobre quienes actúa la oración, no sobre Dios.

¡Orar creyendo poder actuar sobre Dios es como esperar que la lluvia humedezca el lago! Cuando abro los postigos, no hago que salga el sol: simplemente lo acojo en mi habitación, le abro un nuevo espacio que iluminar y calentar. He ahí por qué aclama Pablo el Poder de Dios que actúa en nosotros «incomparablemente mejor de lo que podemos pedir o pensar» (Ef 3,20).

Cuando nosotros decimos «Padre nuestro», no es para hacer saber a Dios que sentimos necesidad de ternura; él ya lo sabe. Tampoco para enternecerlo, para despertar en él sentimientos paternales, porque él es Padre. Ante las palabras «Padre nuestro» no es que él se convierta en Padre, sino que nosotros descubrimos al fin (o lo comprendemos mejor) que somos sus hijos. Decir «Padre nuestro» es ya ser hijo, es ya el efecto de su paternidad. La oración lleva en sí su acogida favorable.

Cuando decimos «venga tu Reino», no es para hacerle saber que el mundo va mal y que su Reino aún dista mucho de estar entre nosotros; tampoco es para convencerle de que venga: éste es su firme propósito, y quien pretenda hacerle que se decida a venir llega demasiado tarde. Es por nosotros por quienes pronunciamos esta petición, a fin de que, con motivo de estas palabras, el Espíritu renueve en nosotros la esperanza, la seguridad y el compromiso de nuestras vidas en esta perspectiva.

Finalmente —y esto es objeto de escándalo y de constantes equívocos—, ¿por qué pedir a Dios que no nos deje caer en la tentación? ¿Qué padre tan sádico y desnaturalizado es ése que tiende trampas a sus hijos, ya de por sí tan débiles?

Cuando decimos «no nos dejes caer en la tentación...», no es para hacerle saber a Dios que tenemos miedo a las asechanzas que oculta

el futuro; él ya lo sabe; tampoco es para disuadirle, a fuerza de llantos y súplicas, de su sádico proyecto, que no lo tiene. Santiago, a quien nadie ha acusado jamás de «secularista» —más bien se piensa de él (injustamente, por lo demás) que es todavía excesivamente judío—, nos advierte formalmente: «Ninguno, cuando se vea tentado, diga: 'Es Dios quien me tienta'; porque Dios ni es tentado por el mal ni tienta a nadie. Sino que cada uno es tentado por su propia concupiscencia *que le arrastra y le seduce*» *(Sant 1, 13-15).*

Ciertamente, al pretender que el hombre tenga una historia, un futuro personal en libertad, Dios quiere que el hombre experimente el conflicto, que es inevitable y tiene que llegar. Pero él no organiza tal acontecimiento, tal enfermedad, tal fracaso o tal éxito para poner al hombre a prueba, para someterle a tentación.

Por lo tanto, las palabras de la última petición del Padrenuestro no van encaminadas a apartar a Dios de un maligno placer que pueda él sentir en ponernos en peligro. Una vez más, y como sucede con las restantes peticiones, es por nosotros por quienes hablamos: al pronunciar esta petición, adquirimos, gracias al Espíritu, la certeza de que Dios no debe figurar en la lista de nuestros enemigos y de nuestros temores, de que no nos somete precisamente a la tentación, sino que, al contrario, está ahí para librarnos de ella, para hacernos crecer venciendo las tentaciones y los conflictos que surgen en virtud de la autonomía de los acontecimientos, de la acción de los hombres o de nuestra propia codicia.

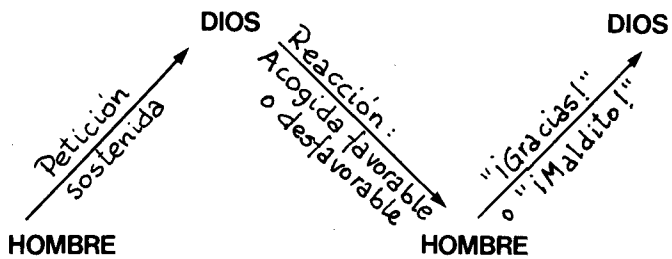
Orar para transformarse uno mismo

El Padrenuestro nos revela así, con toda claridad, que la oración surte efecto, pero en el hombre, no en Dios. Por eso se afirma constantemente en la Biblia que la oración del creyente está segura de ser escuchada. Y ciertamente, la oración lleva en sí misma la certeza de su favorable acogida; pero es preciso que sea la oración del Padrenuestro, no la petición del «pagano». Quien dice «Padre nuestro» aprende con ello a ser hijo.

Que se abran los postigos, y el sol, que ya ha salido, podrá entrar inmediatamente e inundarlo todo. Lo que hace que la oración sea, sin embargo, una operación más lenta y más delicada es que el hombre no es un espacio semejante al de una habitación, perfectamente definida en todas sus dimensiones. Es la existencia la que definirá y modelará al hombre poco a poco. He ahí por qué la oración del creyente, a diferencia, una vez más, de la de los paganos, no puede darse intermitentemente, como un acto puntual, aquí y allá, sino que tiene que acompañar necesariamente a la existencia, cuya respiración la constituye la fe, y cuyo ejercicio, esfuerzo y goce de respirar lo constituye la oración. Es poco a poco, a través de un largo aprendizaje, como el espacio-hombre y el espacio-mujer podrán formarse y abrir sus ventanas al sol.

En cuanto a la eficacia de la oración, la oposición religión-fe (o «pagano»-creyente) es muy clara y susceptible de ser reflejada en un esquema, aparte de que sirve para iluminar un determinado aspecto de la parábola del hijo pródigo.

En la religión, el hombre, provocado por una necesidad que no puede satisfacer por sí mismo, lanza a Dios una petición «apoyada» con súplicas, ritos eficaces y sacrificios. Con ello espera influir en Dios para hacerle reaccionar y satisfacer su petición. Tras constatar que ha sido escuchado, entonces, y sólo entonces, pensará en dar gracias. De lo contrario, maldecirá o tendrá muchas ganas de hacerlo, y sólo el miedo se lo impedirá.

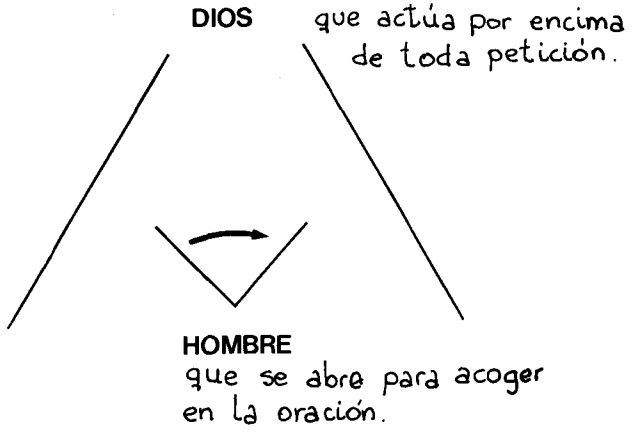


Es sobre este esquema sobre el que fundamentalmente actúa el hijo pródigo. «¿Volver a mi padre y esperar que aún sienta por mí algún cariño paterno, después de lo que le he hecho? ¡Ni pensarlo! En cambio, si me humillo delante de él, quizá pudiera conseguir entrar a su servicio y ganarme la vida de nuevo. ¡En la situación en que me encuentro, merece la pena intentarlo!» Y para apoyar su petición, el hombre prepara, sopesando cada palabra mientras mordisquea su lapicero, una pequeña estrofa de tres versículos:

«Padre, he pecado contra el cielo y contra ti».
(Comenzaré halagándole).
«Ya no merezco ser llamado hijo tuyo».
(Movimiento complementario: me humillo).

«Trátame como a uno de tus jornaleros».
(Es lo mínimo, y él no podrá negarse).

Cuando el hijo llega ante el padre (cf. Lc 15,20 ss.), descubre que el padre era y seguía siendo padre. Su pequeña estrofa se detiene en unos puntos suspensivos al final del segundo versículo. No hace falta transformar al padre ni arrancarle nada. Todo consiste en que el hijo regrese, se abra y se ofrezca de nuevo al amor del padre, que actúa verdaderamente por encima de cuanto el hijo podía «pedir o pensar». La oración surte efecto en el que ora, no en Dios, porque las palabras de la oración no son más que el soporte exterior y la expresión del Espíritu de Dios que atrae y abre al hombre al deseo de Dios.



Esta parábola, además, nos muestra la mezcolanza que puede producirse entre petición «pagana» y oración creyente, entre religión y fe, así como el progresivo avance a través de sucesivas conversiones. No siempre se encuentra uno delante del Padre, sino que ha de comenzar a caminar muy lejos de él. Pero, para caminar, es preciso que haya un punto que abandonar (es la oración de los paganos) y un término al que llegar (es el Padrenuestro). El camino entre uno y otro puede ser largo, puede dar rodeos y hasta puede volver atrás. Pero quien «se levanta para ir hacia su Padre» llegará al Padre, sea cual sea su camino.

Ante todo, orar como se pueda

No basta con recitar de vez en cuando el Padrenuestro para obtener el deseado grado de fe, de libertad y de oración. Es éste un ideal que hay que buscar incesantemente; en la realidad, nos hallamos en algún punto entre ambos valores extremos inscritos en nuestro «manómetro». Afortunadamente, la Biblia no es purista. La Biblia dice: «No oréis como los paganos», y también: «Cuando oréis, decid: 'Padre Nuestro...'»; pero no dice: «No digáis ninguna otra cosa ni tratéis de orar hasta haberos identificado plena y definitivamente con el Padrenuestro».

Al no ser purista, la Biblia reconoce la posibilidad de distintas andaduras, y las acepta con libertad: «En toda ocasión presentad a Dios vuestras peticiones, mediante la oración y la súplica, acompañadas de la acción de gracias» (Flp 4,6). Pero no se trata de renegar de la enseñanza de Jesús y recaer en la oración de los «paganos». La diferencia está perfectamente clara: se invita al creyente a orar y a hablar abiertamente de sí y de sus dificultades; se le invita, pues, a pedir. Pero todo ello se hace ya en la acción de gracias.

La acción de gracias no ha de venir eventualmente, en tercer lugar, una vez constatado que la petición ha sido escuchada. Todo se mueve ya en la acción de gracias; es decir, la oración prevalece sobre la petición concreta. No se emplaza a Dios a mostrarse útil, ni se le conmina a actuar, ni se le pone a prueba. Nada de eso. Lo que se hace es orar y acoger a Dios en su vivificante misterio; le dejamos que «nos haga existir» y, consiguientemente, le damos gracias, a la vez que oramos. Ahí está la diferencia. En cuanto a las peticiones, no hay que sofocarlas, puesto que expresan la vida concreta en la que debe desarrollarse la fe, la existencia recibida de Dios en la oración. No hay, pues, que sofocarlas, pero tampoco hay que esperar que sean atendidas. Su acogida, su eficacia, sigue estando al nivel de la sola oración, y consiste en la *paz* de Dios: «Y la paz de Dios, que supera todo conocimiento, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús» (Flp 4,7).

¡Qué decepción para el pagano o para el religioso! ¡Te pedíamos la curación y nos das la paz en la enfermedad; te pedíamos el éxito y nos das la paz en la sencillez; te pedíamos el amor y nos das la paz en la soledad; te pedíamos cosas concretas y para ahora mismo y nos das la paz en Cristo resucitado y viviente!

Decepción, a no ser que se haga la experiencia de esa paz sorprendente, de esa paz que nuestro herido corazón y nuestros inquietos pensamientos no podrían darnos. Esa paz que es «gozo en el Señor en todo momento», que es «superación de la inquietud», que es «irradiación de benevolencia para con todos los hombres» (cf. Flp 4, 4-5); que es, en una palabra, *libertad,* porque «el Señor está cerca». No presente, ni a nuestro servicio, ni dispuesto a solucionar nuestras vidas. Pero sí cerca para tocar, sosegar y liberar nuestro deseo, y para que esa libertad renovada pueda manifestarse en benevolencia para con todos los hombres.

Ante todo, se ora como se puede, pero sabiendo que la oración misma va a arrastrarnos más lejos. Es preciso saberlo, es preciso dejárselo decir; de lo contrario, volveremos a caer en la oración de los paganos... o incluso dejaremos de orar, después de haber criticado definitivamente la oración religiosa y sin haber sospechado jamás que pudiera existir otra.

Ante todo, se ora como se puede, pero deseando aprender a orar como se debe. Y si la oración misma, emprendida y mantenida como una aventura y un descubrimiento, nos arrastra inevitablemente más lejos, a una existencia según el Reino, es que esa oración está habitada por el Espíritu mismo de Dios: «El Espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, pues nosotros no sabemos pedir como conviene» (Rm 8,26).

2. La oración y el Espíritu

Orar no es, pues, una aventurada operación para llegar, por medios sutiles, hasta un Poder divino al que le guste hacerse de rogar antes de prestar un servicio. Orar es algo que tiene lugar en nosotros; orar es acoger y tratar a Dios. Nada tiene de extraño que el Espíritu de Dios esté ahí para algo, que sea el actor principal de esta ascensión hacia el Padrenuestro, hacia la libertad del Reino.

Orar para pedir el Espíritu (Lc 11,1-13)

No todo el mundo tiene la Biblia como libro de cabecera. Pero hay algunas frases en el Nuevo Testamento que son universalmente conocidas, incluso por los increyentes, y que constituyen, desgraciadamente, las únicas referencias que se tienen muchas veces de la fe cristiana. Si se habla de la acción de Dios, se citará lo de «los lirios del campo»; a continuación, lo de los cabellos, de los que «ni uno solo

cae sin consentimiento del Padre» —texto que se suele citar en estos términos y que, como tal, es inexistente—; por último, lo de «la fe capaz de trasladar montañas». Si se trata de la oración, disponemos del famoso «pedid y recibiréis», frase que defrauda las esperanzas del hombre religioso en la misma medida en que es motivo de regocijo o de irritación para el ateo. ¡Un auténtico «folklore»!

Algunos, más «iniciados», conocen la parábola del hombre que acude a importunar a su amigo durante la noche hasta que éste se levanta a darle el pan que el otro le pide. O aquella otra de la viuda que se siente perjudicada y logra obtener justicia del juez inicuo a base de no dejar de darle la tabarra hasta que éste decide atenderla. Son parábolas ciertamente conocidas, pero suelen ser entendidas en flagrante contradicción con lo que Jesús dice de la oración de los «paganos». Porque, en definitiva, según Jesús, lo propio de los «paganos» es pensar que a fuerza de palabras, a fuerza de insistir, a fuerza de novenas, se harán oír y conseguirán doblegar a Dios.

La famosa frase clave, «Pedid y se os dará», aparece en Lc 11,9 como aplicación de la parábola del amigo importuno —o del amigo que se deja conmover. Es sencillo, claro y muy práctico: si tienes una necesidad, pide y Dios te dará. Si no ocurriera así, insiste, paga el precio, y asunto arreglado. Si no es ésta la oración de los paganos que Jesús critica, la verdad es que se le parece mucho.

La parábola del amigo que por fin se deja conmover habla, ciertamente, de insistencia: se molesta al otro, no se le deja en paz, se le impide que vuelva a dormirse, se amenaza con despertar a toda la casa, se está dispuesto a hacerle quedar mal delante de todo el barrio, se procede «sin vergüenza». Y así es como se obtiene lo que se quiere. Esa es la historia de base.

¡Pero la aplicación, la lección que de ahí se saca con respecto a Dios, es completamente distinta! Al amigo humano hay que insistirle mucho para hacerle reaccionar, y la insistencia descarada es la única manera de conseguir que se mueva.

Con Dios, las cosas son muy distintas. Le pides, y te da sin demora. Llamas, y te abre sin hacerte esperar. Buscas, y encuentras sin el menor problema. La diferencia entre el amigo y Dios no es de grado. Es una diferencia absoluta.

La parábola no nos proporciona el método —la conclusión sería: «Así pues, insistid también vosotros, y obtendréis». El episodio sirve para tomar conciencia de una cosa: ante un amigo, hay que insistir,

pero se acaba obteniendo; ante Dios, que es nuestro Padre, *no hace falta* insistir; sencillamente, le pides, y te da.

Y esta conclusión del v. 9 —con su triple imagen: pedir, buscar, llamar— se toma de nuevo en el v. 10: «Porque todo el que pide, recibe; y el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá». Y tras la inmediatez del don, el texto subraya además su bondad: cuando el hijo pide un huevo, ¿va a darle su padre un escorpión que le pique y le mate? «Vosotros, padres, sabéis dar cosas buenas a vuestros hijos...» —el lector respira aliviado, y el religioso se alegra, porque aquí va a ancontrarse con un Dios dispuesto a darle de inmediato las cosas buenas que necesita. ¡He ahí una religión como es debido!— «...pues ¡cuánto más el Padre del cielo dará el *Espíritu Santo* a los que se lo pidan...!» —¡horror, desolación, decepción: el Espíritu Santo! ¿Para qué sirve, si puede saberse? Se esperaba pan, se pedía la curación, el amor, la fortuna, el poder... ¡y se nos da el Espíritu Santo!

¡Pues sí, el Espíritu Santo, *la* «cosa buena» de Dios! Lucas precisa —brutalmente, según algunos— el pensamiento que Mt 7, 11 deja sin precisar. Dios colma a todos los hombres sin diferencia, buenos y malos, de todos los dones maravillosos de la creación: la tierra, el agua, el sol, etc. Este mundo les ha sido confiado a todos ellos, y en él está su libertad, su trabajo diario, su lucha, su inquietud. Si quieren ir más lejos, entrar en la alianza con Dios, vivir en su Reino, comprometerse en su existencia de justicia, entonces pueden pedir en la oración el Espíritu. Es la única «cosa buena» que Dios concede: ¡él mismo! Don excelso, que no es un escorpión asesino ni una serpiente traicionera, sino la vida, el conocimiento y el ensanchamiento del deseo.

Este don responde inmediatamente a la petición: al no desear Dios cosa alguna que no sea dar su Espíritu, basta que el hombre se abra a ese don, precisamente pidiéndolo, para que lo reciba en la medida existencial de su propia apertura. Si en la memoria de las gentes se pudiera añadir la mención del Espíritu al famoso «pedid y recibiréis» que tan bien conocen, el «folklore» ya no sería tan caótico.

El Espíritu ora en nosotros (Rm 8, 14-39)

La presencia del Espíritu en la oración es aún más profunda. No sólo es *el* don que hay que pedir y, por tanto, acoger en la oración. Es él mismo el que, de un modo misterioso, habita nuestra oración, la purifica de nuestras locas peticiones y la orienta al encuentro del deseo de Dios para hacer que recaiga sobre la libertad del hombre convertida en sentido y en renovada certeza de que, a pesar de la ausencia de Dios, nada podrá separarle del Amor de Dios. Tal es la maravillosa síntesis que Pablo nos propone en Rm 8, 14-39. Tome la Biblia el lector y lea primero este texto, antes de entrar en su análisis.

La situación de vida en que se sitúa Pablo es clara: «Los sufrimientos del tiempo presente» (8,18). La tensión que de ahí se deriva para el creyente es igualmente obvia y resulta perfectamente visible en la oscilación que se da entre 8, 14-17 y 8,31. El creyente vive, por una parte, la nueva certeza, gritada en él por el Espíritu, de que es hijo de Dios y de que puede confiar en su Padre ahora —«Somos hijos de Dios»— y en el futuro: «Y, si hijos, también herederos» (8, 14-17). En la antigüedad, el hijo y heredero de un gran propietario no tenía que preocuparse demasiado, a diferencia de sus hermanos menores. Así pues, la vida es hermosa y el futuro es prometedor: ¡se puede confiar en Dios!

Pero he ahí que todo se viene abajo. Aun siendo hijo y heredero, el creyente sigue, de hecho, en la misma situación que todo el mundo: nada ha cambiado en la vida real, física, desde su conversión; los «sufrimientos del tiempo presente» no perdonan. Sufrimientos concretos y cotidianos como los que perfectamente experimenta el Apóstol en su vida apostólica y que recuerda en 8, 35-36. ¿Hijos y herederos? Digamos, mejor, «animales destinados al matadero», seres entregados al «poder de la nada» (8,20) y que gimen en la esclavitud de la corrupción, como todo el mundo.

Seamos serios, pues, y comprendamos que Dios está «contra nosotros» (8,31), que la cosa es evidente y que es preciso abandonar la fe, que no pasa de ser una vana ilusión, y volver a la vieja convicción religiosa de que Dios es un poder hostil y lejano, y que sólo con esfuerzo y ocasionalmente consigue el hombre conciliárselo.

¡He ahí el problema! ¿Recaerá el creyente en el temor y en la mentalidad de esclavo de este poder divino (8,15)? Esclavo, porque vive una relación lamentable de dominador a dominador, porque entiende su religión como un medio de lograr que se satisfaga tal o cual petición suya cualquier día en que el sueño absoluto se encuentre de buen humor. Y temor, porque su deseo de vivir se ve amenazado y atropellado de la manera más absoluta: ¡el propio Dios está *en contra!*

O bien, enfrentado a esta situación de ausencia, de abandono de Dios, el creyente, aun «gimiendo» con todo el mundo y como todo el

mundo, ¿sabrá convertir ese «gemido» en esperanza, en superación, en certeza renovada y en victoria de la libertad en la fe: «Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó. Pues estoy seguro de que nada podrá separarnos del amor de Dios» (8, 37-39)? ¡He ahí la alternativa! Pablo dice que quedará zanjada gracias a la oración y, en ella, gracias al Espíritu. Y para decirlo elabora un texto con una construcción admirable y, en sí misma, llena de significado.

El Espíritu gime con nosotros

Esta construcción —llamémosla el «cono del gemido»— tiene una base muy amplia: toda la «creación», toda la humanidad (8, 18-22). Entregada por Dios al poder de la nada, de la muerte —la vida orgánica lleva consigo la muerte, y Dios deja que la vida siga sus propias leyes—, la humanidad *gime*. De hecho, ese gemido contiene una esperanza, una impaciente espera de ser liberada de la corrupción, de acceder a la libertad y a la gloria que los hijos de Dios heredarán de él y compartirán con él. Pero sucede que sólo los hijos de Dios lo saben. Aunque existe esperanza, los hombres que gimen aún no la perciben. Se trata de una esperanza objetiva: de hecho —aunque sólo los creyentes lo perciben: «Pues sabemos» (8,22)—, el gemido de la humanidad es el dolor de parto.

La mujer que da a luz por primera vez siente que se le desgarra el vientre, y por eso cree que va a perder la vida en el empeño. Sólo después comprende, recibe y vive el sentido de su dolor: el hijo, la nueva vida que su gemido encerraba.

La humanidad entera es una mujer que no da a luz a otro ser, sino que se da a sí misma una vida distinta, nueva. Nada menos evidente que esta certeza de fe. La humanidad no lo sabe, y piensa que, en el fondo, todo su esfuerzo es en vano. ¿Y los creyentes? Ellos sí «saben», dice Pablo. Pero es importante precisar —para no caer en un triunfalismo perfectamente ilusorio— que Pablo, en semejantes contextos, dice frecuentemente: «nosotros sabemos», «nosotros pensamos», «nosotros tenemos la certeza», «nosotros no ignoramos», etc.; lo cual siempre significa: «nosotros luchamos por encontrar ese sentido y esa certeza». No piensa en un saber adquirido, capital puesto a buen recaudo en el cofre de de una hermosa alma desprendida, pero también protegida de todo. Se trata de un sentido, de una certeza, de una esperanza que hay que reconquistar constantemente en medio del combate de la oración y la perseverancia.

En efecto —y éste es el primer piso de nuestro cono—, los cristianos que, no obstante, «saben», que tienen, por tanto, una esperanza subjetivamente percibida, también *gimen*. Tienen las primicias, las arras, pero todavía queda lejos la realidad, es decir, la liberación de su existencia (8,23). La gloria de Dios, en principio, ya está en ellos (8,18); ya están «glorificados» (8,30); pero esta vida nueva no está todavía revelada, no ha transformado aún el «cuerpo», es decir, toda la existencia concreta del creyente. Por eso gimen también ellos. Y este gemido puede recaer sobre uno mismo y volverse desesperación, miedo y esclavitud. O puede tornarse en esperanza, en perseverancia, en espera activa (8,25). En una palabra: el creyente puede volver a ser «pagano», religioso, e intentar de nuevo arrancar ciertos consuelos a ese Poder divino hostil; o puede hacerse más creyente, aprovechando esa situación de Ausencia para afirmar más la Presencia de Dios, para «saber» mejor que su existencia no es en vano y para obtener de ese «saber» constantemente renovado una libertad nueva y un nuevo obrar.

Aun cuando ciertamente exige e indica con toda claridad el objetivo a conseguir, Pablo no es ningún purista. Conoce el trayecto ascendente hacia la fe, lejos de la religión. El creyente, en su «debilidad» (8,26), llevado ante todo por la angustia, dirá cualquier cosa, lo que sea, en su oración. Gemirá, tratará de imponer sus peticiones, suplicará a Dios que intervenga, le comunicará a que se muestre útil y le tratará de «Dios de pega», para, a continuación, volver a darle todos los títulos de amor y de respeto que piensa podrán ablandarlo. Sí, verdaderamente en esos casos «no sabemos pedir como conviene» (8,26). ¡El Padrenuestro ha quedado muy lejos, demasiado vacío! Lo único que cuenta es la necesidad del hombre, ¡y ahí es donde se quiere emplazar a Dios!

Afortunadamente, a pesar de tan turbia oración —que existe, y ahí está; se ora como se puede, pero se ora, a fin de cuentas—, Alguien acude a nuestro encuentro a poner orden y calmar la angustia, pacificando el deseo y afianzándolo de nuevo en el deseo de Dios. En el eje mismo del gemido que atraviesa a la humanidad entera y a los propios creyentes, el Espíritu mismo viene a ocupar su puesto; también él *gime* con gemidos inenarrables, porque él no habla ni grita. No es actor de la historia; él habita las libertades que oran, que le acogen.

El Espíritu libera nuestro deseo

¿Por qué viene el Espíritu a habitar nuestro gemido? Para decantar en nosotros oración y petición, oración del creyente y petición del hombre en peligro. Para impedir que la petición lo llene todo, porque entonces el creyente volvería a hacerse religioso, sumido en el temor y en la esclavitud. Para liberar la oración, para poner en contacto el deseo del hombre con el amor de Dios, con su plan, con su pedagogía, con su «abscondeidad». Para encontrar el sentido que es el oxígeno de la libertad.

Porque el Espíritu, por su parte, no tiene problemas: su «deseo» (8,27) funciona «según Dios». «Nadie conoce lo íntimo de Dios, sino el Espíritu de Dios». Porque «el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios». (1 Cor 2,10 s.). Gracias a la acción del Espíritu que habita la oración del hombre, en el corazón de éste no impera ya la petición conforme a la necesidad, sino el deseo según Dios. En lugar de recaer en el temor y en el desconocimiento de Dios, el gemido se eleva hasta Dios y recae sobre el hombre y su angustia como «saber»: «Y así, sabemos que Dios colabora en todas las cosas con los que le aman, para bien de ellos» (8,28). Es preciso desmenuzar esta importantísima frase:

—«Y así»: es el fruto de la oración habitada por el Espíritu. Lo mismo que en Flp 4,7, el fruto esperado no es la acogida favorable de la petición; allí era la paz, aquí es el «saber» y la victoria sobre los gemidos.

—«Sabemos»: encontramos sentido y certeza en el corazón mismo del infortunio, que en sí mismo permanece inmutable.

—«Que Dios colabora»: él actúa juntamente con los hombres, desde el interior de su libertad creyente, nunca en lugar suyo.

—«En todas las cosas»: En la alegría o en la angustia, en la enfermedad o en la curación, en el éxito o en la prueba: los acontecimientos están dejados a sus propias fuerzas y acaban siempre para el hombre en la «corrupción».

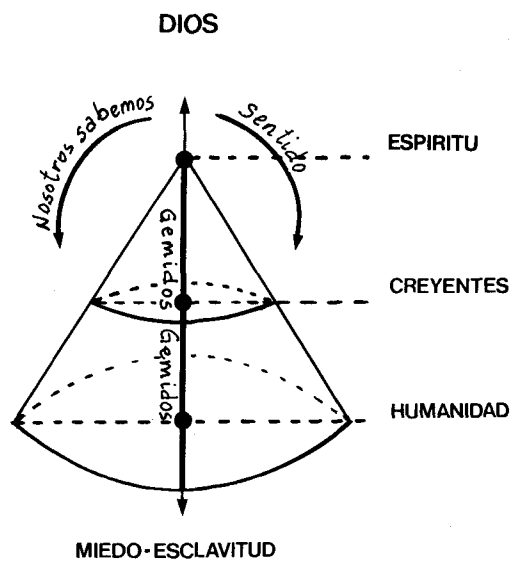
—«Con los que le aman»: gracias al Espíritu, ellos le aman a él, a Dios, no su utilidad, no el milagro que podría hacer. El amor es condición no para que Dios actúe, sino para que el hombre perciba que Dios actúa y en qué sentido lo hace. ¡El sol no brilla porque yo abra los ojos!

—«Para bien de ellos»: en favor del hombre nuevo que ha de ser dado a luz; en favor de la plena realización del deseo del hombre, que

va infinitamente más allá de la satisfacción de las necesidades. Se trata de ser transformado «según la imagen de su Hijo, para que sea él el primogénito entre muchos hermanos» (8,29).

Los «sufrimientos del tiempo presente» ponen a los creyentes ante la alternativa fundamental: ¿son hijos y herederos» o son «corderos destinados al matadero»? Alternativa fundamental no sólo por lo que se refiere al sentido que uno tiene de sí mismo y de su existencia, sino también por lo que concierne al modo de tratar a los demás.

La oración no obtiene ni pretende siquiera obtener —las peticiones sí— que cesen los sufrimientos, sino que la fe triunfe y los supere. En medio de un espacio que parece cerrado, entregado a la vanidad, sin un porvenir válido, el creyente debe volver a ser, mediante la oración, un hombre que «sabe» el espacio de vida que Dios abre ante él. El ha vivido ya todo un camino de alianza con Dios —ha sido predestinado, llamado, justificado, glorificado (8,29 s.). Conoce todo un pasado de alianza de Dios con los hombres —toda la obra de vida llevada a cabo en Jesús, entregado también él, no dispensado, lo mismo que el resto de los hombres, pero que por ese camino accedió a la Vida y a la Perfección (8, 32-34). Si el creyente percibe, si «sabe», si gusta de nuevo todo esto en la oración gracias al Espíritu, entonces el futuro se abre de nuevo ante él y se le revela de nuevo el sentido que trans-



forma su gemido en exultación: «*Nada,* ni la muerte, ni la vida, ni drama alguno, ni criatura alguna podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús» (cf. 8,38 s.). Para recuperar y desarrollar esta certeza sirve la oración; por eso viene el Espíritu mismo a habitarla.

3. La eficacia de la oración

«Todo cuanto pidáis con fe en la oración, lo recibiréis» (Mt 21, 22). ¡Ah, la fe que mueve montañas! También ésta es una de las frases universalmente conocidas, para vana esperanza de algunos, para lúgubre decepción de otros y para la indiferencia, la sonrisa burlona o el fastidio de muchos. Bastaría, según eso, pedir con fe y se conseguiría todo cuanto se desea, incluso cosas espectaculares, como que se seque un árbol que no da el fruto que de él se esperaba, o hacer que una montaña se arroje al mar.

Y aunque las Iglesias tradicionales no parecen contar suficientemente con estas palabras, sí se hallarán otras organizaciones para las que constituyen prácticamente el único argumento. En el comercio no hace falta demasiada reflexión, sino un buen eslogan. Gurus, swamis y maestros no faltan. «¡Venid a curaros, Dios no podrá dejarse ganar en generosidad! ¡Los sordos, a este lado; los ciegos, poneos junto a los sordos! ¿Tiene todo el mundo su ticket? ¡Podemos empezar!»

Si la curación no llega, la explicación es clara —y nadie podrá probar lo contrario—: «¡Hijo mío, te falta fe!» Pues es curioso, siendo así que se necesita tan poca —un minúsculo grano de mostaza— para mover una montaña... ¡De modo que, para curar una simple oreja...!

Sin embargo, estos textos existen; ¿y acaso no están ahí para despertar en el corazón del creyente una confianza absoluta? Confianza absoluta, sí, pero no en un mundo maravilloso en el que, gracias al poder divino, la realidad se pliegue sin dificultad a los deseos y proyectos del hombre. Confianza absoluta, sí, pero en el orden establecido por Dios: un mundo dejado a sus propias fuerzas y un hombre entregado al combate de la vida, pero llamado a reconocer y a optar por el Dios que viene, atravesando ese espacio de la ausencia de Dios. Juan afirma con toda claridad esta confianza absoluta en la oración, pero la sitúa con no menor claridad: «En esto está la confianza que tenemos en él: en que si le pedimos algo según su voluntad, nos escucha. Y si sabemos que nos escucha en lo que le pedimos, sabemos que tenemos conseguido lo que le hayamos pedido» (1 Jn 5,14 s.). Si se tratara de una curación o de un éxito cualquiera, no haría falta una larga reflexión para saber que se posee. Se vería. Pero se trata de sabiduría (Sant 1, 5-8), de paz (Flp 4,7), de «saber» (Rm 8,28), del Espíritu (Lc 11,13); en una palabra, del conocimiento de la libertad en la fe; y entonces sí hace falta «creer que se ha recibido» (cf. Mc 11,24) en la oración. Basta con ponerse en estado de acogida, y se recibe. Pero se trata de dones cuya presencia no aparece sino poco a poco, al hilo de la existencia. Será el trayecto que recorra el hombre el que revelará el don simple otorgado ya en la oración.

El Templo y la higuera (Mc 11, 1-26)

¡Ahí están, sin embargo, esas sorprendentes palabras sobre unas montañas a las que la fe hace perder el equilibrio! No se trata de vaciarlas ni de olvidarlas ni de neutralizarlas con otras palabras. Si las analizamos detenidamente, descubriremos que, lejos de situar la oración en las dudosas playas de lo maravilloso o lo espectacular, también ellas la ponen en relación con el compromiso de la libertad creyente en favor del Reino, en medio del combate en el corazón del mundo, de una realidad que se resiste. Leamos, antes de nada, Mc 11, 1-26. El fragmento comienza con el relato de la entrada triunfal en Jerusalén (1-11), sigue con el curioso asunto de la higuera sin fruto, a la que Jesús maldice, a pesar de que no era época de higos (12-14), y concluye con la escena del Templo (15-19), para volver al asunto de la higuera, seca efectivamente por la maldición de Jesús (20-21). Y como conclusión de todo el fragmento así articulado, aparecen las sorprendentes palabras sobre la fe y la oración. Jesús dice a Pedro, extrañado al ver la higuera seca: «Tened fe en Dios y haréis obras más espectaculares todavía que ésta; podréis —¡fijaos bien!— lograr que una montaña se lance al mar. ¡Bastará con que lo pidáis!»

Estas palabras —acerca de la fe (22-23), después acerca de la oración (24) y finalmente acerca del perdón (25)— han de entenderse dentro de este conjunto, en el contexto de todo el relato, cuyo centro lo constituye la escena del Templo, enmarcada por el asunto de la higuera: ambos signos están, pues, íntimamente unidos y se iluminan mutuamente. Marcos ha hecho aquí una composición única.

Primero, la escena del Templo. Los otros evangelistas sitúan la acción de Jesús en el Templo en el plano moral: lo purifica de los turbios negocios, que eran un sacrilegio en aquel lugar. Marcos tiene

una visión muy diferente; él sitúa la acción de Jesús en el plano profético. Jesús no está preocupado por el honor del Templo, por hacer que reine en él una moral buena, por reservarlo a la acción litúrgica. Lo que quiere es restituirle su íntegro significado profético: el Templo ha de ser «una casa de oración *para todas las naciones*». No se trata ya de moralidad, sino de anuncio profético de la universalidad de la salvación. El gesto de Jesús, por lo demás, es perfectamente precisado: expulsa a los traficantes fuera del atrio de los paganos, el espacio exterior del Templo, e incluso —detalle propio de Marcos— no permite que empleen dicho atrio como atajo. Jesús quiere, pues, reintegrar el atrio de los paganos al Templo, devolverle el mismo carácter sagrado y profético que a los otros atrios interiores.

Al gesto añade Jesús la enseñanza —detalle propio de Marcos y que subraya perfectamente el carácter y alcance proféticos del gesto. Marcos resume dicha enseñanza en una primera cita que es una referencia a todo un pasaje de Isaías (56, 1-8): Yavhé no limitará su salvación exclusivamente a Israel, sino que la abrirá de par en par a todos los pueblos, «su casa será casa de oración para todos los pueblos». Lo que siente Jesús y lo que le impulsa a actuar no es, pues, una oposición moral entre «casa de oración» y «casa de comercio», sino una oposición profética entre «para todas las naciones» y «para solo Israel».

La segunda referencia que hace Marcos (a Jeremías: 7,11) acaba por establecer ese sentido profético. Una «cueva de bandidos» es un lugar fortificado, situado, por ejemplo, a media altura de un acantilado y, por lo mismo, inaccesible, inexpugnable; ¡un lugar en el que uno se siente perfectamente seguro! Ese es el sentido del texto de Jeremías: Israel piensa poder hacer cualquier cosa, cometer el horror que sea, y después acudir al Templo y decir: «¡Aquí estamos seguros!»

Tal es la oposición profética que subraya Jesús. Se ha reducido el atrio de los paganos a un significado meramente profano, haciendo de él un mercado y un lugar de paso. Y no se ha hecho por casualidad, sino que se debe a que Israel se ha cerrado sobre sí mismo, ha monopolizado la salvación y cree estar seguro en su «ghetto»: Dios nos es adicto; los demás, esos infieles, esos impuros, están destinados al castigo de Dios. ¡Que se queden fuera!

El Templo de Jerusalén es la manifestación pública, oficial, de esa actitud de los corazones: amputado de su dimensión de apertura a los paganos, proclama la infidelidad de Israel a la obra y a las promesas

de Yavhé. Israel debía ser el portador a todas las naciones de las promesas de la salvación de Dios. Pero Israel no ha dado ese fruto esperado por el Señor, y se ha convertido en una decepcionante higuera a la que la maldición de Jesús va a dejar seca.

Y llegamos a la higuera. También aquí se trata de una acción profética de Jesús. El nexo entre los dos signos —el Templo abierto a todos los pueblos y el árbol seco— no lo inventa Jesús. Forma parte del oráculo de Isaías 56. El profeta habla allí de la sospecha que, en lo referente a la salvación, atormenta a los extranjeros, a los no-judíos: «¡De cierto que Yavhé me separará de su pueblo!» (56,3). Y el eunuco, que es para el judío el colmo de la infidelidad, dirá: «¡No soy más que un *árbol seco*!» Con su doble gesto profético, uniendo de nuevo Templo y Arbol, Jesús devuelve al Templo todo su significado universal y rechaza a Israel, al que declara árbol seco, incapaz de dar los frutos de la salvación, abierta a todos los pueblos que Yahvé le había confiado.

Una Iglesia abierta a todos los hombres

El viejo Israel se ve rechazado; en lo sucesivo, no será más que una higuera seca: ¿quién va a encargarse, entonces, del Templo, casa de Dios para todas las naciones? Si Israel ya no lo es, ¿quién será el nuevo portador hacia todos los hombres de la salvación de Dios? Será Pedro, los discípulos de Jesús, la Iglesia. Al final del primer cuadro, Marcos hace un paréntesis: «Y sus discípulos oyeron esto» (11,14). Y al día siguiente —comienzo del tercer cuadro— es Pedro, portavoz habitual de los discípulos, quien «se acuerda» (11,20) y plantea el problema. Y termina este tercer cuadro, mediante un súbito ensanchamiento de las perspectivas y una brusca aceleración del tiempo, con la imagen de la Iglesia, de una comunidad reunida en la oración.

Los tres cuadros de Marcos adquieren forma, por consiguiente. Con un lenguaje muy simbólico que permite formular las cosas con sorprendente concisión, Marcos presenta primero a Jesús recusando a Israel (11, 12-14); luego, devolviendo al Templo su pleno significado universal (15-19); y, por último, confiando a la Iglesia el mandato retirado a Israel e instruyéndola acerca del camino a seguir y los medios a emplear para no convertirse también ella en una higuera seca. Esos medios son: la fe, la oración y la fraternidad abierta (22-25).

Conviene prolongar la pregunta de Pedro: «Maestro, mira, la higuera que maldijiste está seca. Y nosotros, tus discípulos, tu Iglesia,

¿cómo haremos para no encerrarnos, a nuestra vez, en nosotros mismos, en una institución segura de sí y cerrada a cal y canto, en un refugio inaccesible? ¿Cómo haremos para permanecer abiertos a todos los hombres, para seguir siendo portadores de las promesas de un mundo nuevo en el que Dios reúna a todos los hombres? ¿Cómo no convertirnos, a nuestra vez, en un 'ghetto', en una higuera que ya no dé los frutos deseados y a la que tú tengas que maldecir? ¿Qué debemos hacer?».

Jesús da tres medios a la Iglesia: creer en el poder de Dios, orar, y vivir en el mundo en comunidades fraternas, en las que impere realmente el perdón que viene de Dios.

¿Y esas montañas que el creyente podría hacer que se arrojasen al mar? En la Biblia, cuando las montañas se ponen a cambiar de sitio, significa que el mundo antiguo se ha cuarteado y se prepara otro mundo nuevo. No es que se caiga en lo espectacular —Jesús se niega siempre a ello—, sino que se habla en imágenes, se toma del mundo actual lo que tiene de más masivo, de más inquebrantable y que mejor indica su inamovilidad aparente —las montañas, las colinas—, y se le da la vuelta a todo ello para decir que Dios hace algo nuevo: un nuevo éxodo (Is 40,6), una nueva venida de Yahvé (Is 2,10-12), un juicio sobre el antiguo mundo (Os 10,8, citado en Lc 23,30 con ocasión de la Pasión, y en Apoc 6,16 y 16,20).

A propósito de fe y de oración, no se trata, pues, de hacer algo espectacular, sino algo nuevo. Lo que inquieta a Pedro, y con él a todo discípulo y a toda la Iglesia, es cómo seguir siendo portador de un mundo nuevo en pleno mundo antiguo; cómo no convertirse en una institución perfectamente «engrasada», pero cerrada en sí misma; cómo arreglárselas para no tener, por una parte, los templos y lugares de culto y, por otra, la vida, totalmente ajena a ellos y obsesivamente encerrada en su comercio, en su agitación y en su sin-sentido; cómo no ser una religión y un culto localizados e insignificantes, sino más bien una vida, una esperanza, un impulso hacia el mundo nuevo en el centro mismo de la existencia de todos los hombres. A una institución humana le es tan imposible dar esos frutos como a una higuera dar higos cuando no es su tiempo (Mc 11,13) —detalle propio de Marcos y muy significativo para nuestra conclusión. Siendo imposible a los hombres, se les hace posible, no obstante, y hasta seguro si acogen el poder de Dios: «No temáis, tened fe en Dios». Pero ese poder de Dios, único capaz de hacer siempre lo nuevo —puesto que supera incluso a la misma muerte—, hay que percibirlo en la fe, acogerlo en la oración y vivirlo ya en comunidades fraternas y abiertas: toda la existencia concreta de los hombres está ya invadida por el perdón y por la vida nueva que viene de Dios.

Marcos, tras restablecer el signo del Templo en su carácter de morada de Dios con todos los hombres, pasa a los soportes concretos de este signo en la historia: la Iglesia, suscitando comunidades abiertas de hombres y de mujeres que crean, oren y se hagan fraternamente existir unos a otros, será, hasta llegar a su plena realización, portadora fiel del signo mesiánico del Templo. Si se encerrara en su institución, en su clero y en sus iglesias, no será más que una higuera estéril, Templo amputado y desnaturalizado, «guarida» religiosa en la que estaría cautiva la gran promesa de Dios.

Orar para encontrar la certeza y hacerse capaz de no considerar nunca lo antiguo como una adquisición inamovible, de buscar siempre lo nuevo...: ¡qué lejos estamos de la maravillosa facilidad en la que pensábamos en principio! Nos hallamos, por el contrario, de lleno en la fe, entendida, ante todo, como absoluta confianza en Dios, y luego como un combate del hombre para hacer que esta novedad se manifieste en auténtica vida nueva. Orar para seguir siendo creyente, para actuar como creyente, para crear en la sociedad espacios fraternos que anuncien y preparen «la morada de Dios con los hombres».

Orar para conservarse (Lc 18, 1-8)

Conservarse en la fe, en la esperanza activa del Reino. ¡Y no conservarse como un fósil! Y para ello, dice Jesús, «es preciso orar siempre sin desfallecer» (18,1). También es preciso que nos aclaremos acerca de ese «orar siempre». «Hija mía, tienes que orar incesantemente. Es la única actividad que agrada a Dios y le da todo el honor que le es debido. Los demás trabajos nos alejan de Dios y nos centran en nosotros mismos y en la consecución de nuestros intereses. Sólo la oración hace que nos adhiramos plenamente a Dios. Por eso has de orar siempre». Muy bien; pero resulta que en la vida real y cotidiana hay tareas que hay que hacer, y no siempre se puede orar. «Hija mía, basta con ofrecer esos quehaceres por la mañana, y el trabajo se convierte en oración...»

Y así es como, partiendo de un ideal extremo —es preciso orar siempre—, se obtiene el resultado contrario: que ya casi no se ora en absoluto. ¡Ideal exagerado, proveniente a la vez de una inflación monástica y del viejo y antiguo menosprecio del trabajo manual! Curio-

so y frecuentísimo dualismo entre una teoría ideal y una práctica abocada, precisamente por tal exageración, a ser exactamente lo contrario.

¡El trabajo es oración! ¡Cumplir el propio deber es oración! Resultado: la mala conciencia, ya que el ideal de la oración incesante sigue ahí; no se valora el trabajo como conviene, ya que no es visto sino como un sucedáneo obligado de la oración, que es la única que tiene sentido y valor delante de Dios; y ya no se ora, o se ora muy poco, justamente el tiempo de ofrecer, por la mañana, la propia jornada, de colocar esa especie de elástico que unirá las ocupaciones del día con el minúsculo espacio de oración matinal, confiriendo así a la totalidad la dignidad y el valor de la oración.

La mejor manera de no orar es declarar oración lo que no lo es. El trabajo es una cosa, y tiene su valor como tal. Incluso delante de Dios. Está, en primer lugar, el esfuerzo de trabajar para acceder a la alegría de producir, de crear, de vivir y de hacer vivir. Son valores en sí mismos. Si a eso añado la fe, es decir, el sentido de la colaboración en la obra creadora de Dios y de la lucha por la llegada de su Reino, también ésos son valores auténticos en sí mismos.

Orar es otra cosa, es otro ejercicio. Y un ejercicio que debe existir como tal, para producir sus frutos de reconstrucción del hombre en su sentido, su fe y su libertad. Consolar a quienes se ven abrumados por el trabajo diciéndoles que el trabajo es oración, significa hacerse cómplice de una ideología de dominación. Es privarles de un derecho y de una necesidad: la de tomarse tiempo para respirar, para encontrarse a sí mismos y, con ello, encontrar a Aquel que los recrea y descubrir, a esos niveles de profundidad, gusto, sentido, deseo y Amor.

Una cosa es, pues, orar siempre incesantemente —con el paradójico resultado de que así ni siquiera se comienza a orar— y otra cosa es orar sin desfallecer jamás. Volver de manera constante y regular a este ejercicio, sin dejarlo nunca como algo vano y endeble, sino, al contrario, cultivándolo y sabiendo su importancia vital. Para afirmarlo, Jesús se sirve de una parábola: a fuerza de importunar al juez inicuo, la viuda acaba obteniendo justicia. Pero ahí tenemos una nueva fuente de interpretación aberrante: la oración de los «paganos». Orar sin desfallecer jamás, es decir: insistir, hacer novena tras novena, hasta que la fuerza de la oración triunfe sobre la inercia de Dios y le arranque la gracia esperada. La oración como un arma al servicio del deseo del hombre, a condición de utilizarla el tiempo suficiente; la

oración como la gota de agua que acaba desgastando la roca más dura. ¿Y qué hay más duro que Dios para el religioso?

De hecho, lo mismo que en Lc 11, la parábola conduce a una conclusión por oposición: si a fuerza de insistir se consigue poner en movimiento a un juez inicuo, ¡con cuánta mayor razón habrá que creer en la oración que apela al Juez del mundo! Los creyentes, sumidos en la espantosa injusticia de la historia, claman a Dios y apelan a su juicio. Pues bien, esa oración no es vana, no hay que abandonarla, porque «Dios hará justicia pronto» (18,8).

¡Hará! Porque, de momento, «hace esperar» (18,7). De momento, lo que hay es la historia, y Dios no interviene entre la cizaña y el trigo, aun a riesgo de pasar por un juez inicuo y de desencadenar el reflejo religioso de que, pagando el precio, quizá pudiera llegarse a obtener algo. O la reacción atea contra la religión: ¡Yo rechazo a un Dios que permite que exista Auschwitz!

Dios «hace esperar», deja que la historia siga su camino. La venida del Hijo del hombre, según la profecía de Daniel 7, 13-14, ha de traer el juicio, poner fin al reino de la injusticia e inaugurar el mundo nuevo: pero esa venida es para más tarde; de momento, no queda sino aguardarla. Frente al triunfo evidente del poder y de la injusticia en el mundo, ¿cómo saber que, de hecho, la historia camina hacia un futuro distinto, hacia un mundo en el que habrá de reinar la Justicia? ¿Y cómo podremos, en tales condiciones, mantener la propia vida, los propios proyectos, la propia acción? «¡Orando sin desfallecer jamás!» Es en la oración, ejercicio consciente y aplicado de la fe, donde se aprende todo esto, donde se adquiere esa certeza y de donde se saca una libertad y una acción incesantemente renovadas. ¡Libertad y acción para conservarse en la fe hasta que él venga!

La oración es un combate, sí. Pero no contra Dios, contra su dureza y su indiferencia, ni contra su sádico disfrute. Es un combate contra el mundo y contra uno mismo. Contra el mundo, que pretende ser la única fuerza de la historia. Contra mí, que fácilmente me dejo seducir o desalentar por la constante demostración del mundo, con lo cual dejo de esperar activamente la venida de Dios y de clamar hacia él. Si llega a extinguirse ese clamor hacia Dios, si el «gemido» degenera en temor, entonces el hombre, frente a la injusticia, no tardará en hundirse en la cobardía o en pasar a la complicidad.

Orar, pues, para resistir la Ausencia de ese Dios que hace esperar, para dejarse atraer por su Presencia misteriosa hasta el día de su venida, y para ser hasta entonces el siervo vigilante y fiel. Orar para

entregarse incesantemente a esta pregunta: «Cuando el Hijo del hombre venga, ¿encontrará la fe sobre la tierra?» (18,8).

4. La oración de Jesús

Es imposible hablar de la oración de Jesús. El diálogo íntimo de Jesús con su Padre resulta impenetrable. En cambio, con ayuda de Lucas, podemos situar, localizar la oración de Jesús en su vida y percibir sus funciones. Lucas habla de la oración de Jesús en relación con su subida a Jerusalén: aparece al principio de esa subida, cuando la decisión ha sido tomada (9,18), y reaparece de nuevo al final de la misma, cuando se impone el trágico desenlace de la muerte (22,40 ss.).

Orar para hallar la propia identidad

Jesús había trabajado primeramente, en Galilea, al estilo de una gran «misión popular». Pero, al cabo de cierto tiempo, toma conciencia de un problema. Por lo que se refiere al pueblo, su misión es, ciertamente, un éxito, pero no precisamente el que él buscaba. Los milagros y la perspectiva de una liberación política atraen más a las masas que la conversión y la búsqueda del Reino. Por lo que respecta a los dirigentes políticos y religiosos, comienzan a inquietarse seriamente por aquel personaje: Herodes conspira, y Jerusalén envía espías.

Entonces es cuando Jesús cambia bruscamente de estilo y toma otra opción: ya no va a andarse con rodeos, sino que va a subir a Jerusalén, va a provocar a Israel en su cúspide, va a dar un golpe de fuerza y a inaugurar el Reino en Jerusalén. Lucas nos muestra a Jesús adoptando tal decisión en la oración. Con gran discreción, eso sí. «Mientras él estaba orando a solas, se hallaban con él los discípulos y él les preguntó: ¿Quién soy yo?» (cf. 9,18).

Si Jesús sale de la oración con esta pregunta fundamental, es porque ésta es significativa respecto de la oración y de la función de la misma, aun cuando nada explícito se nos diga de tal oración.

Evidentemente, es en la oración donde Jesús ha buscado en primer lugar la respuesta a la pregunta: «¿Quién soy yo?». Y una vez encontrada en ella su propia identidad, se la comunica a sus discípulos para arrastrarlos en su seguimiento: «¿quién soy para las masas y quién soy para vosotros? Pues bien, he ahí quien soy: el Hijo del hombre que va a subir a Jerusalén, donde será rechazado y condenado a muerte; pero resucitaré, y con ello inauguraré el Reino».

La función de la oración de Jesús aparece, pues con toda claridad: en ella se prepara para existir con Dios. Por una parte, en ella se une a Dios, que es su Padre, que le hace existir, que habla en la Biblia. Por otra, la vida y sus primeras experiencias pastorales le han enseñado unas cuantas cosas. Jesús integra todo esto en una reflexión orada, en la que escucha la palabra de su Padre, que propone a través de los profetas los tipos de «Hijo del hombre» y de «Siervo sufriente»; aplica esa palabra a los acontecimientos, que condicionan cada vez más su acción, y deduce un proyecto, una identidad. Ahora ya sabe quién es él, lo que hace y por qué lo hace. Es incluso capaz de arrastrar inmediatamente a los demás a esa misma empresa.

Y así es como puede enviar «por delante de sí» (10,1) a setenta y dos discípulos que le precedan en el camino que le conduce a Jerusalén. El Reino que va a proclamar en Jerusalén empieza ya a tomar forma: el sentido de la historia no es, aunque lo parezca, la dominación de los grandes y los poderosos, de los que Herodes y los jefes de Jerusalén son los ejemplos más próximos. El sentido de la historia es Dios, y nos aproximamos a él cuando los pequeños lo descubren y se ponen a vivirlo y anunciarlo.

Cuando Jesús ve a sus setenta y dos «pequeños» entrar así en su obra, en su identidad, descubre que lo que el Padre le descubre a él, a Jesús, él lo hace también con otros en torno a sí. Lo cual le hace estallar de gozo: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes y se las has revelado a los pequeños» (10,21). Tercera función de la oración, y culminación de la misma: Jesús hace existir a Dios; lo hace al reconocer en El el origen y el fundamento de su propia existencia. Lo que Jesús es —y lo es verdaderamente, libremente, a través de experiencias, dudas, búsquedas, proyectos y luchas— lo es por Dios y con Dios. Al final de esta importante decisión de la vida de Jesús, en la acción de gracias que Jesús le rinde, Dios es en la historia más Dios que antes.

Orar para acceder a la vida

La subida a Jerusalén terminará con la muerte. Jesús ora en el monte de los Olivos; y, gracias a las discretas indicaciones que nos ofrece Lucas, también aquí podemos descubrir las funciones esenciales de esta oración.

En este dramático momento de su subida a Jerusalén, Jesús se enfrenta con el miedo y con la inmediata amenaza de muerte. Su deseo

natural de vivir se rebela, y en su oración brota ahora la petición: «Padre, aparta de mí este cáliz» (22,42), lo cual quiere decir: «Padre, intervén, sal de tu ausencia, no me dejes abandonado a las fuerzas que van a desencadenarse contra mí».

Jesús ora aquí, una vez más, para prepararse a existir con Dios; la violencia del drama que se avecina y su propia debilidad humana hacen surgir en él, lo mismo que en cualquier hombre, la petición de que intervenga. Es la tentación que se presenta: «Orad para que no caigáis en tentación» (22, 40.46) —la advertencia a los discípulos proviene de su propia existencia. Tentación de no caminar humildemente hasta el final con Dios, de requerirle a que intervenga, de poner a Dios al servicio del hombre —tentación religiosa por excelencia. Sucumbir a tal tentación significaría renegar de la fe y abandonar al Dios verdadero.

La debilidad de Jesús hace que nazca en él, como en todo hombre, la petición de que Dios intervenga. Pero su oración le permite superarla: Jesús vence la tentación y hace que su deseo de hombre se una con el deseo de Dios —es el Padrenuestro en toda su perfección: «Hágase tu voluntad». Y su voluntad, sobre Jesús como sobre todo hombre, es no intervenir, dejar que sigan su curso los acontecimientos y los complots, por crueles que sean, aun cuando amenacen a su propio Hijo; seguir ausente para ser Aquel por quien opta el deseo del hombre abandonándose a él, aunque jamás lo posea.

Los vv. 43-44 encierran una tensión apenas sostenible.

Jesús se ve, a la vez, «confortado por un ángel venido del cielo» —en el lenguaje bíblico el ángel es Dios— y «sumido en angustia», y una angustia tan profunda que le hace sudar sangre. Y ese desgarramiento es el contenido propio de una oración que se hace cada vez más «perentoria», «Abscondeidad» de Dios: un hombre suda sangre, de puro miedo al suplicio que se le viene encima, y su oración no obtiene más que un consuelo moral... En este punto, la oración de Jesús queda suficientemente descrita: no tenemos ni derecho ni posibilidad de ir más lejos en palabras ni en análisis. La contemplación amorosa puede avanzar por ahí para unirse e imitar a «aquel que me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20). Pero quedémonos con su movimiento general, ya que el Evangelio nos lo indica para nuestra instrucción. Para Jesús, orar es acoger el consuelo que viene de Dios; es dejar que Dios le haga existir; es tranquilizarse con esa certeza. Con la fuerza de ese «consuelo», Jesús puede disponerse a existir con Dios hasta el final, dejar que ascienda la loca petición del deseo, pero superándola

con la oración y aceptando vivir la «abscondeidad», la no-intervención, sin dejar de afirmar al Dios-Padre. Estas dos primeras funciones de la oración exigen la tercera, y definitiva, que es situada por Lucas en el corazón mismo de la Pasión, en el grito postrero de Jesús: «¡Padre, en tus manos pongo mi espíritu!» (23,46).

¡No hay en el mundo una palabra de hombre en la que Dios sea tan Dios como en ésta!

Jesús le llama «Padre» y habla de sus «manos»: afirma, pues, a Dios como un poder que engendra al hombre a la vida. Pero ese hombre no es más que un «soplo» desfalleciente, nada más que un deseo; un deseo, eso sí, totalmente abandonado a sí mismo y a los acontecimientos que le frustran, pero un deseo que, a la vez, se abandona a Dios, caminando humildemente con él hasta el final.

El hombre Jesús ha llegado a ser esa palabra única y definitiva que hace existir a Dios. El la proclama, la «grita» —porque es revelación ante el mundo e inauguración de una era nueva—, y del otro lado de la muerte le responde la palabra del Padre que le resucita: «Hijo mío eres tú; yo te he engendrado hoy» (Hech 13,33; Heb 1,5; 5,5).

La favorable acogida de la oración no consiste en que Dios intervenga en los acontecimientos para modificarlos según el deseo del hombre, sino en que el hombre recupere la capacidad de dejarse arrastrar cada vez más lejos, sin necesidad de que nada cambie. Y al final está la resurrección. Orar para acceder a la vida, para saber tomar el camino que conduce a la vida. Nunca para obtener consuelo, éxito y protección.

Allí donde un hombre o una mujer accede a una palabra de abandono y de fe semejante a la de Jesús, allí está también el deseo de Dios de hallar verdaderos adoradores en espíritu y en verdad. La antigua adoración religiosa del Templo y de los sacrificios rituales ha quedado superada, el velo se ha rasgado (Lc 23,45), Dios es reconocido en el verdadero Templo: el Templo vivo de los hombres y de las mujeres que acceden a la fe. «¡Padre, en tus manos pongo mi espíritu!»

5

La oración de intercesión

Para la religión, la oración es esencialmente una petición «apoyada». La petición expresa aquello de lo que tengo necesidad y que sólo el poder divino puede proporcionarme, porque mis medios son insuficientes. Pero esa petición puede ir «apoyada» con súplicas, sacrificios, dones, promesas y esfuerzos por merecer que el poder divino tome nota de mi deseo, salga de su indiferencia, se deje conmover y pase a realizar la deseada intervención. Desde ese momento, el que dicha intervención la desee yo para mí, que soy el que reza, o para otro por quien yo rezo, es lo de menos. Basta con cambiar la dirección: en el paquete de méritos que envío al cielo en pago de la intervención deseada, borro mi nombre y escribo el de cualquier otro, vivo o muerto. ¡Y asunto arreglado!

1. La intercesión por los vivos

A diferencia de la religión, que pone en marcha la oración para que Dios actúe, el creyente, en cambio, se pone a orar porque Dios actúa y para encontrar él mismo el sentido de esa actuación —una Presencia que vivifica y atrae su libertad al corazón de la Ausencia—, para acoger él la vida de Dios, ponerse a actuar con El y acceder así a la acción de gracias.

Si tal es la oración de la fe, no hay razón alguna para pensar que pueda degenerar en religión cuando la oración se hace intercesión. La oración de intercesión del creyente funcionará, pues, *porque* Dios

actúa —aunque según Su deseo, no según el nuestro— y *para que nosotros* (yo, que rezo, y aquellos por quienes rezo, unidos como estamos por distintos lazos de solidaridad) *acojamos, actuemos* y *vivamos*.

Respecto a la oración, ya hemos cotejado ampliamente la experiencia del Nuevo Testamento; pero ¿qué decir acerca de la intercesión?

«Ante todo recomiendo que se hagan plegarias, oraciones, súplicas y acciones de gracias (al igual que Flp 4, 6, la acción de gracias no se sigue eventualmente) por todos los hombres; por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad» (1 Tim 2,1 s.). Es una invitación clara a la intercesión. Y el motor de dicha intercesión es perfectamente precisado: «Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador, *que quiere* que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad» (2, 3-4).

No se intercede, pues, para hacerle ver a Dios casos desgraciados que se le hayan pasado por alto o que él haya olvidado o desdeñado; tampoco para convencerle de que cambie de actitud. No se intercede para que quiera la salvación de esos hombres; se intercede, al contrario, *porque Dios quiere* la salvación de todos los hombres y *para* acogerla. Y también para que, con nuestra forma de actuar, seamos, en medio de los hombres, hogueras que irradien justicia y paz.

Todas las cartas de Pablo incluyen una intercesión, por lo general a continuación del saludo. Una lectura atenta permite ver cómo funciona la intercesión en Pablo. No son «intenciones de oración» (u oración de los fieles) lanzadas en todas las direcciones, hasta llegar al número suficiente para llenar el hueco entre la homilía y el ofertorio. La intercesión brota de la existencia apostólica de Pablo, de los lazos que ha establecido con las comunidades y de la preocupación pastoral y fraterna que sigue sintiendo respecto de la fe y el progreso de las mismas.

Además, no se trata nunca de bienes materiales, de intervenciones de Dios que vendrían a transformar maravillosamente una situación dolorosa. Cuando hace «memoria» de sus comunidades lejanas, habla de crecimiento en la fe, en el conocimiento y en el discernimiento, para que su existencia siga orientada y atraída hacia el Señor y su Reino. En definitiva, ora siempre con la certeza de que «Quien inició en vosotros la buena obra, la irá consumando» (Flp 1,6). Intercede no para que Dios sea fiel, sino porque lo es: «Pues fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la unión con su Hijo Jesucristo, Señor nuestro» (1 Cor 1,9).

Así pues, en este punto de la intercesión, la oración, espontáneamente religiosa, debe convertirse a un nuevo sentido de Dios, a un nuevo espacio de relaciones, pero también a una nueva percepción de nuestro compromiso. En efecto, la crítica profética de la religión se aplica también a la intercesión: ¡qué fácil y qué superficial es prometer oraciones a quien sufre, y descargar en Dios lo que tendría que hacer uno mismo! La expresión «rezaré por ti» es muchas veces sinónimo de «¡Adiós, muy buenas, y arréglatelas como puedas!»

2. Interceder para vivificar la solidaridad

La oración de intercesión surge, lo mismo que la petición, en la segunda función de la oración, en la que uno se dispone a existir con Dios. Se trata entonces de hacer pasar a la vida concreta la justicia y el amor que uno recibe de Dios. Y esa vida concreta, yo, que rezo, no la vivo solo. La vivo con otros; ellos forman parte de mi vida, hay lazos que nos unen y que son casi tan fuertes como los que unen mis órganos entre sí. Su felicidad es mi felicidad, y su infortunio el mío.

Esa vida la vivo, además, con otros con quienes me voy a encontrar; yo podría pasar sin verlos, o bien crear vínculos y aceptar prolongar hacia ellos y recibir de ellos la vida que todos recibimos de Dios.

Todos esos seres surgen inevitablemente en mi oración, ya que es en ella donde se prepara la existencia en solidaridad activa y real, que es esencial a la fe: «practicar la justicia, amar la piedad». Las dificultades compartidas con esos seres serán también la ocasión de formular peticiones. El mero pensar en el infortunio de ciertas personas queridas, o simplemente de ciertos grupos de hombres, aun desconocidos, despierta en mí el temor: la ausencia de Dios, el abandono del hombre a sí mismo y a las fuerzas brutales de la historia, todo eso me llega, me hiere y me tienta no sólo a través del camino de mi propia vida, sino a través de todo lo que es humano y, sobre todo, a través de lo humano que me es cercano y querido.

Todo eso que forma mi vida, mis compromisos, mis fidelidades, mis solidaridades, surge en la segunda fase de la oración y debe ser —por ella— vivificado, pacificado. En la oración es donde hallaré la certeza de que ninguno de aquellos por quienes rezo es olvidado por Dios. Y descubriré además el sentido de la adversidad que ellos están

viviendo, el gusto de la solidaridad activa y fiel para ayudarles a superar la prueba, y el valor para ir más allá de mis peticiones y aceptar la Ausencia, pero comprometiendo mi presencia.

Orar por los demás para permanecer en la solidaridad. Sin esta oración, en cambio, se corre el peligro de decirse enseguida: «¡Es un tipo acabado, es una situación desesperada; mira a dónde conduce siempre la vida! Así que, ocupémonos de nosotros mismos. ¡Provecho, egoísmo y seguridades!»

Orar por los demás también para irradiar, para difundir la fe en Dios, la esperanza y el sentido. Eso se difunde concretamente con la solidaridad activa y percibida. Pero también, y de un modo más misterioso, con lo que Pablo llama el Cuerpo de Cristo (cf. Ef 4, 12-16). Cristo es su cabeza, y nosotros los miembros. Los vínculos no son únicamente entre la cabeza y los miembros, sino también entre unos miembros y otros: «Crezcamos en todo hasta Aquel que es la Cabeza, Cristo, de quien todo el Cuerpo recibe trabazón y cohesión por medio de toda clase de junturas que llevan la nutrición según la actividad propia de cada una de las partes, realizando así el crecimiento del cuerpo para su edificación en el amor» (Ef 4,16).

No hay más solidaridades reales que las concretas. La mejor manera de engañarse es declararse solidario de todo el mundo, sobre todo de los que están lejos. Ser humano es sentirse solidario de toda la humanidad, ciertamente; pero no se llega a la humanidad más que por el camino de los seres concretos, próximos y lejanos, con quienes se entra en alianza y en solidaridad real. Lo mismo ocurre con el Cuerpo de Cristo. Es un hipócrita y un mentiroso el que hace funcionar esta solidaridad universal en su oración de intercesión, pero evita como la peste la solidaridad concreta que se le presenta.

¿Orar «por» los demás? Eso se parece a una transferencia de capitales: te mando un pequeño paquete de oraciones; no tardarás en recibirlas. Quizá fuera preferible decir: orar «con» los demás. Con los demás vivo yo esta existencia abandonada a sí misma por la Ausencia de Dios; con los demás oro yo para situar la fe en medio de esta existencia y hacer de ella, los unos con los otros, un camino hacia la Presencia, hacia el encuentro con Aquel que viene.

Se explicite o no, orar es siempre, en primer lugar, un diálogo entre Dios y yo, pero un diálogo en el que los demás se nos unen inmediatamente.

3. La intercesión por los muertos

La única forma eficaz de abordar la intercesión por los muertos es la ironía. Mi experiencia pastoral me lo dice: sólo la ironía tiene, en un primer momento, la virtud de hacer salir al pensamiento religioso de los automatismos del temor, de la impotencia ante lo desconocido.

Cada una de las vidas se inscribe constantemente en una cuenta. Antes de la muerte del hombre, se apuntan en ella todas las operaciones, como haber o como debe, hechas por él o por otros a nombre suyo. En cambio, a partir de la muerte del titular se registran sólo los ingresos efectuados por terceras personas. Esa es la razón de que las personas prudentes y avisadas —y que disponen de medios, sea cual fuere su origen— asignen en su testamento una cantidad con la que sufragar durante mucho tiempo abundantes oraciones. Después de haber pasado toda una vida en un mundo en el que el rico se las arregla siempre divinamente —prueba palpable de que Dios está con él—, no existe verdaderamente razón alguna para pensar que el otro mundo funcione de forma distinta.

Y hay en el otro mundo personas que han muerto hace ya muchísimo tiempo. Imaginaos un Nabucodonosor o, más lejos todavía, un cazador de dinosaurios. Son millones y millones todos esos hombres desconocidos, olvidados, que han pasado inadvertidos y que ahora se limitan a esperar. Ya nadie ora por ellos, sus cuentas ya no conocen más ingresos que el de las escasas migajas que les corresponde cada 2 de noviembre.

Y cada año también, Dios viene a inspeccionar las cuentas. «Mi querido Nabucodonosor, te quiero mucho; personalmente, hace mucho que no tengo nada contra ti. Pero, al ritmo que lleva tu cuenta desde el último milenio, tienes para rato...» A otros, por el contrario, puede anunciarles: «Mi querido amigo, alguien se ha ocupado de ti. Fuiste listo y, antes de dejar tu última función terrena, te las arreglaste para que otros trabajaran por ti rápidamente y bien. Aquí tienes hoy la recompensa a tu previsión».

¿Humor negro o realidad ampliamente extendida? Orar por los muertos, ¿no es alimentar sus cuentas? Dios no es más que un contable; nada escapa a sus cálculos; y ¿no es la carga más sagrada de los supervivientes no abandonar a sus muertos a su impotencia, a la dura y fría indiferencia del contable celeste? Ya se hable de Dios en términos de amor o de severa justicia, tras las diferentes palabras late la

misma percepción: la muerte entrega al hombre al Enemigo. Y constituye la más sagrada solidaridad humana el proporcionar al muerto las armas que ya no puede forjarse él mismo.

Conscientes de los errores que encubre este pensamiento religioso, otros consideran correcto eliminar totalmente la oración por los muertos. Cuando una persona muere, su suerte ha quedado echada, el asunto está cerrado y ya es inútil rezar por él.

Si yo entiendo bien esta reacción, la diferencia con los primeros no se refiere a la oración de intercesión religiosa, la cual no es criticada y funciona para los vivos. La diferencia se refiere únicamente al hecho de que se piensa que la muerte bloquea la cuenta. El asunto, pues, concluye antes: justamente a partir de la muerte; pero hasta entonces se ha desarrollado conforme a los mismos principios religiosos: el hombre debe hacerse valer ante Dios y triunfar sobre este implacable Enemigo. Para los primeros, esa acción puede proseguirse más Allá de la muerte, mediante la oración por los difuntos; para los segundos, la acción se detiene con la muerte. Ambos están de acuerdo, sin embargo, acerca del proceso de esa acción.

4. Interceder para que triunfe la esperanza

Al igual que toda oración, la oración por los muertos no se hace *para que* Dios se acuerde de su fidelidad, de sus promesas de misericordia, ni para obligarle a hacerlas valer ahora en provecho de tal o cual difunto. Se hace, por el contrario, aun a riesgo de que deje de ser una oración de la fe, *porque* Dios es misericordioso y fiel y *para que nosotros* (*yo,* que vivo la muerte del otro, de un ser querido, y que me siento amenazado y ya afectado por ella, *y él,* que ya ha muerto) sepamos acoger esa misericordia y esa fidelidad de Dios para sacar de ella, yo la esperanza, y él la vida definitiva.

En efecto, cuando un ser muere, está perdido, doblemente perdido: por ser pecador y porque ya ha muerto. Esa es la información que me dan la realidad y la experiencia.

Si se trata de un ser querido, se añade además una dolorosa amputación en mi propia vida, un inicio de muerte en mí mismo, la promesa de que un día, inevitablemente, la muerte acabará su obra. Es el miedo, la angustia, la reducción de mi existencia por desaparición de todo horizonte.

Esta primera información que me viene de la experiencia, de la evidencia, o bien es la única que recibo, y me hundo, o bien soy capaz

de oponerle otra, más fuerte, y domino la muerte. Y esta otra información, más fuerte que la primera, me viene de la fe. Ella me dice: sí, este hombre muerto está doblemente perdido: es pecador y está muerto; pero está doblemente salvado, porque Dios perdona y Dios resucita. Y me dice también: sí, esta muerte es ya un poco, un mucho, tu propia muerte; pero también tú puedes, ya desde ahora, acceder a la esperanza. Pero ¿dónde recibiré yo esta información? ¿Dónde podrá alcanzarme a mí, personalmente, liberando lentamente mi corazón de la angustia y del temor, para poner en él la paz «que supera todo conocimiento» (Flp 4,7)? ¿Dónde, si no es en la oración?

He ahí un ser muy querido que la muerte acaba de arrebatarme. Un intercambio maravillosamente vivificador nos unía. El amor entre nosotros daba y recibía: toda mi alegría de vivir era hacer vivir al otro y recibir a cambio el mismo don. Y he aquí que la muerte ha acabado con todo: el otro ha desaparecido. Ya no puedo darle ni recibir nada de él. Es el otro quien ha muerto, pero la muerte se ha instalado también en mí, reduciendo a la nada cuanto me hacía vivir. Y entonces, ¿no es la oración «por los muertos», ante todo, una oración «contra la muerte»; contra una muerte que me amenaza doblemente, porque ni recibo ya nada de quien me hacía vivir, ni yo puedo darle nada?

La oración contra la muerte me parece que es la forma más radical de la oración de la fe, la que lanza al hombre a la confrontación más dolorosa con Dios, pero también la más verdadera, la más concluyente.

La muerte me arrebata a un ser querido: en adelante, ya no podré hacer nada por él, ya no podré hacerle existir; se me escapa, y ese vacío me hiere. En la oración contra la muerte, debo aprender a dejar marchar al ser querido junto a Dios. A partir de ahora, es El y sólo El quien le hace existir, y aprendo en la oración a darle gracias por ser, El sólo, más fuerte que la muerte. No se trata de resignarse, de someterse a la cruel voluntad de Dios: la oración degeneraría en religión. En una oración de la fe, se trata de confiar a Dios el cuidado de ese ser, cuidado que a mí se me escapa en tal medida que debo aprender, en la oración, a confiarlo a Dios. ¿Cómo no va uno a autodestruirse cuando intenta inútilmente retener o llamar de nuevo a la vida a quien ha muerto, a menos que aprenda a confiarlo a quien es más Viviente que uno mismo?

Pero la muerte me golpea también al privarme a mí de cuanto recibía del ser querido. Su ausencia abre en mí un vacío mortal: el que

me hacía existir ya no llega a mí. En la oración contra la muerte debo aprender, pues, a transformar ese vacío en llamada de Dios, a descubrirle más como El que me hace existir. La oración contra la muerte se revela, así, como la cima del combate de la fe.

De las tres funciones que hemos reconocido a la oración, la segunda queda parcialmente anulada por la muerte: ya no tengo nada que hacer por esa persona a quien la muerte acaba de arrebatarme, nada que vivir; ya no tengo, pues, que prepararme para ello. Queda, sin embargo, la vida, que prosigue con los demás seres, y la oración contra la muerte me prepara, por tanto, a existir con Dios, sin el ser que ha fallecido, pero sí con los demás.

En cambio, las funciones primera y tercera alcanzan su paroxismo. «Dios me hace existir»: ¿qué mejor y más candente ocasión para reconocer mi pobreza, mi deseo y Su fidelidad que frente a la muerte? «Yo hago existir a Dios»: ¿qué reconocimiento más completo, más desgarrador y, por eso mismo, más auténtico que el de entregarle ese ser querido a quien hasta ahora me tocaba a mí hacer existir?

No se trata, pues, de orar «por» los muertos, con ese sentido comercial de transferencia de méritos. Se trata de orar, ante todo, «contra» la muerte, y después «con» los que han muerto. Esa es la razón de que la liturgia de las exequias culmine, como toda liturgia, en la acción de gracias, y concretamente en un Prefacio, humanamente inverosímil, que nos hace decir: «En verdad es justo y necesario darte gracias siempre (por tanto, también en este tiempo de muerte) y en todo lugar (por tanto, aquí, junto a esta persona muerta), porque tú eres el Dios Vivo que nos hace a todos vivir y resucitar».

Orar contra la muerte y para que triunfe la esperanza —para que el Dios de la Vida triunfe en mí lo mismo que en todo hombre alcanzado o amenazado por la muerte— significa concentrar la oración del creyente en sus funciones esenciales: vivir en la fe la alianza con el Dios Vivo, y vivirla sin límites, ni siquiera el de la muerte.

De lo que ocurra con los muertos, de lo que suceda exactamente después de la muerte, se podrán decir muchas cosas más o menos ciertas. Pero sólo es seguro lo esencial: que ellos, los muertos, y nosotros, los que aún vivimos, somos todos beneficiarios del Poder de salvación o, de lo contrario, estamos perdidos. Y eso esencial sólo la oración nos lo proporciona, porque es en la oración donde Dios viene a «instruir al hombre» y donde el hombre aprende a escuchar esta instrucción: «Todo el que escucha al Padre y aprende su enseñanza, viene a mí... y yo le resucitaré» (Jn 6,44 ss.).

Orar «contra» la muerte y «con» los muertos es abrirse a esta enseñanza del Padre, es acoger la muerte y superarla ya, es crecer en la esperanza que «no falla» (Rm 5,5).

5. ¡Acuérdate, Señor, de tu pueblo!

No, Dios no padece amnesia. Como antes decíamos a propósito de las palabras del Padrenuestro, decir a Dios: «Acuérdate de nosotros», y decírselo en la oración de la fe, significa recuperar por nosotros mismos la certeza de que para Dios jamás caemos en el olvido. El gran problema, la gran prueba, es la Ausencia. La gran oración, la de la tradición bíblica y cristiana, la que se da en el corazón mismo de la celebración eucarística, es la oración de memorial: «¡Acuérdate, Señor, de tu pueblo!»

Pueblo en marcha a través de la historia, a través de la muerte, hacia Dios, hacia la vida. A su cabeza va Cristo, que inauguró y reveló el camino de acceso al Padre y a la vida, que nos precede y nos atrae. «¡Acuérdate, Señor, de Jesucristo!»

Tras él, los que llamamos «santos»; la primera, la Virgen María, y luego tantos otros, de entre quienes podemos elegir a uno u otro que nos «diga» más. También ellos nos preceden, nos alientan, nos instruyen y nos atraen. «¡Acuérdate, Señor, de tus apóstoles, mártires y confesores!»

Después, todos los vivientes, todos los hombres de buena voluntad, y también todos los demás, a título de lo que sea, formando cuerpo con ese pueblo. «¡Acuérdate, Señor, de todos los hombres!» Y puesto que la solidaridad no es universal si no es concreta, «¡Acuérdate, Señor, de éste y del de más allá!».

Por último, todos los muertos. Es difícil decir exactamente lo que hacen, pero una cosa es cierta: la muerte no los ha separado del pueblo de Dios. Por eso, «¡acuérdate, Señor, de nuestros muertos!»

Y Dios se acuerda, y Dios atrae, y Dios salva. No porque nosotros oremos. Se acuerda porque él es el que se acuerda. Y cuando oramos, somos nosotros quienes recuperamos la memoria, quienes nos acordamos de Dios, de sus promesas y de su obra de salvación en Jesús, en los santos y en torno nuestro; somos nosotros quienes volvemos a descubrir el gusto de reemprender la marcha, para ir con toda la historia al encuentro de Aquel que Viene.

Conclusión: Ese Dios ausente que inspira confianza

Es el Evangelio de Jesús el que nos ha conducido hasta aquí. Y es también al Evangelio al que le corresponde concluir, respondiendo (tal vez con dureza, pero con toda claridad) al interrogante que plantea el título de nuestro libro. Ese Dios ausente, tan problemático, es el que, al mismo tiempo, inspira confianza. «El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que, al irse de viaje, llamó a sus siervos y les encomendó sus bienes» (Mt 25,14).

Por supuesto que la vida sería más fácil y más segura si el Amo no partiera. Pero Dios desea estar ausente para ser el que libera el espacio de la historia, de la dificultad, del fracaso y del éxito; el único espacio que puede elaborar el hombre.

Dios quiere estar ausente para ser «el que viene» (Apoc 1,4), para ser, por lo tanto, aquel a quien el hombre espera tomando parte real y arriesgada en la inmensa obra de la vida.

Dios quiere estar ausente para ser aquel a quien escogemos, no por miedo ni por interés, sino por exigencia del deseo, cada vez mejor reconocido.

Dios quiere estar ausente para que el hombre pueda acceder a la felicidad: «Dichosos los siervos a quienes el amo, a su regreso, encuentre despiertos» (Lc 12,37).

Así pues, todo nuestro trabajo se ha polarizado en un único punto: el futuro de la Resurrección, del hombre perfectamente consumado en el encuentro con el Dios Vivo. «Si Cristo no ha resucitado,

vana es nuestra predicación» (1 Cor 15,14). Toda búsqueda de sentido que no se oriente a la Resurrección está condenada al fracaso. En auténtico cristianismo, en un cristianismo que sea fe y no simple religión, la Resurrección es la única fuente de sentido para la vida, para el pensamiento y para cualquier problema.

Unicamente el futuro con el Dios-que-Viene puede iluminar esa mirada que ningún hombre puede evitar dirigir al misterio del Dios Ausente.